

أ. د. ديزيره سقال

السلطة

وأثرها في الإبداع الأدبي عند العرب

٢٠٢٠

أ. د. ديزيره سقال

السلطة

وأثرها في الإبداع الأدبي عند العرب

مقدمة

- ١ -

يشغل الإسلام حيّزًا كبيرًا في الفكر المعاصر. فمنذ أن بدأت بواكير النهضة في العالم العربيّ، واحتكّ هذا العالم الذي نام قرونًا، خصوصًا منذ حملة نابوليون إلى مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١)، أخذ الفكر الإسلاميّ يثير اهتمام الغربيّين، من جهة، ويعيد النظر إلى نفسه ويقومها، من جهة أخرى. ويبدو أنّ الاحتكاك الأول بالغرب، مع الحملة الفرنسيّة على مصر، كان احتكاكًا سلبيًّا، لأنّ التفاعل مع الأجنبيّ الغربيّ والعلاقة به كانا عاملين مُثبِّرين للحساسيات، وعلاقة مستعمرٍ بمستعمرٍ؛ أي أنّ النظرة الغربيّة إلى الشرق العربيّ كانت، في جوهرها، نظرةً مَطْمَعِيَّةً، تحمل في طياتها رغبة التملُّك، قبل كلّ شيء. وجاءت الأحداث تؤكّد هذا المنحى، منذ أن دخل الإنكليز مصر في أيام الخديوي إسماعيل، بعد أن عجز المصريون عن دفع ديونهم الكثيرة لهم. وكان ضعف الدولة العثمانية التي دعيت آنذاك "الرجل المريض" حافزًا على تدخل الأجنبيّ ذوي الامتيازات الخاصة في سياسة الشرق العربيّ، طمعًا في السيطرة على تلك المنطقة. وقد اتخذت العلاقة الشرقية - الغربية طابعًا عدوانيًا، منذ معاهدة سايكس - بيكو (١٩١٦)، بصورة خاصة، وسقوط محاولة إقامة الدولة العربيّة لصالح ما يسمّى بمشروع "الانتداب". ثمّ جاءت قضية فلسطين، وتأسيس "الدولة العبريّة" فيها لتقوّي ذلك الطابع العدوانيّ، إذ أحسّ العرب، أكثر من أيّ وقت مضى، بأنّ الغرب متآمر عليهم. وجاء العدوان الثلاثيّ على قناة السويس، عام ١٩٥٦، في أيام جمال عبد الناصر، ليزيد من هذا الإحساس، ويعمّق الهوة بين الطرفين، ثمّ وقعت حرب ١٩٦٧، ومعها هزيمة العرب وأنظمتها، ثمّ حرب ١٩٧٣، فحرب لبنان عام ١٩٧٥، واتفاقية كامب دايفيد بين إسرائيل ومصر، وأخيرًا كانت ثورة إيران التي قام بها آية الله الخمينيّ، عام ١٩٧٨، أخطر حالات التمدّد الإسلاميّ المتشدّد في الشرق، قبل ثمانينيات القرن العشرين، استتبع صراعًا سياسيًا عنيفًا، وتمدّدًا خطيرًا في العالم العربيّ.

كلّ هذه الأحداث، مضافًا إليها تيارات الإصلاح الإسلاميّ التي بدأت منذ محمد عبده وجمال الدين الأفغانيّ، كان لا بدّ من أن تلفت أنظار العالم عمومًا، والغرب خصوصًا، إلى المسلمين والإسلام، فالشرق الأوسط، ودول أفريقية الشماليّة (مصر، ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانية) تؤمّمها غالبية إسلاميّة، ولا سيّما عند قيام دولة إسرائيل، لأنّها رفضتها.

على أنّ ما يهمننا هنا ليس السياسة، ولا الإسلام السياسي المعاصر، فهذا لا يشكّل إطار دراستنا وجوهرها، لأنّ هدفنا أدبيّ أولاً. لكننا دأبنا على الإشارة إلى الأهميّة البالغة التي اتّصف بها الإسلام المعاصر. وقد قام المستشرقون بدراسة الشرق والإسلام، منذ مدّة طويلة. بيد أنّ "الاستشراق الحديث" (كما يسمّيه إدوارد سعيد) بدأ في خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. ونظرة المستشرقين إلى الشرق والإسلام ذات طابع مميّز، ونظام معرفيّ خاصّ، لأنّهم تعاملوا مع الشرق بشكل عامّ، تعاملاً المتفوّق مع المتخلف. وكثيراً ما انطلقوا من قَبليّاتٍ دينيّة أو عقيدية، ما جعل معظم هذه الدراسات تنحرف عن الموضوعيّة الصرف. هكذا رأينا أن نتناول، موضوعاً لدراستنا، السلطنة عند العرب كما تجلّت عبر المراحل التاريخية، ومن خلال خصائص كلّ عصر، بدءاً بالجاهليّة، وانتهاءً بعصرنا هذا. على أنّ اختيارنا السلطنة موضوع دراسة هو، أساساً، لإظهار أثرها في النصّ الأدبيّ، كمدلول فكريّ على عصره. فنحن نؤمن بأنّ الإبداع هو عمليّة خرق للسائد، وبالتالي خروج، بشكل أو بآخر، عن أسس السلطنة والسائد. فكلّ مشروع تغيير لا بدّ له من عقليّة جديدة. وهذه الجدّة، بحدّ ذاتها، نوع من الثورة على يقين ثابت، متّبع، وجاهز سلفاً، تواجهه حركة الذات كحرية شخصية ذات طرح، قد يكون مغايراً لبعض أبعاد هذا اليقين، أو كلّها. وما دفعنا إلى اختيار "نظريّة السلطنة وأثرها في الإبداع الفنيّ عند العرب" موضوعاً هو الأسباب الآتية:

١ - أنّ الإسلام يحتلّ اليوم واجهة الأحداث العالميّة، ويمتدّ أثره في العالم ويتعاضم، فيواجه الغرب بأسلوب جديد بعيد عن الصواب، مردّه جهل طبيعة الفكر والدين الإسلاميين، ونظام معرفتهما أو تجاهلهما.

٢ - أنّ الدراسات التي تناولت الإسلام، في العالم العربيّ، بشكل عامّ، لم تتطرّق إلى نواة المشروع الإسلاميّ، إلّا من وجهة نظر دينيّة، أو تاريخيّة، أو عقائدية (يساريّة بصورة خاصّة)، أو أدبيّة ضيّقة. ومعظم هذه الدراسات تنقصها الصراحة في القول، أو الموضوعية النقدية التي تعلو على المشاعر والذاتية والانفعالات. على أنّنا لا بدّ لنا، في هذا المجال، من الإشادة، بالدراسات التي قام بها محمد أركون.

٣ - أنّ الفكر العربيّ عمومًا، والأدب العربيّ خصوصًا، انطبع، منذ مجيء الإسلام، بالطابع الإسلاميّ. ونحن نرى أنّ دراسة نظريّة السلطنة، ومفاتيح المشروع الإسلاميّ، لا كمشروع دينيّ وحسب، بل كمشروع سياسيّ واسع المدى والطموح، قبل كلّ شيء، تتيح لنا فهم البنية العامّة للفكر والعمل الإسلاميين، ولا سيّما أنّنا نتناول في الدراسة التاريخ الأوّل لنشوء الفكر والسياسة الإسلاميين.

وبالتالي نتناول النواة التأسيسية لهما، والصراعات الإسلامية - الإسلامية (الأهلية) التي تولدت خلالها، نموذجًا سلطويًا ونقيضه.

٤ - أن معظم الدراسات الاستشراقية انطلقت من مفهوم مسبق، في تعاملها مع الفكرين العربي والإسلامي، كما أشرنا قبل قليل، فلم تفه حقه من الموضوعية المتجردة.

٥ - أن الأدب العربي، انطلاقًا من مفهوم البعد السلطوي وعناصر الهوية العربية، ظل تراكمًا رهيبيًا، حتى ظهرت حركة الحداثة التي عملت على تغيير المفاهيم في العمق. ولا بد لنا من أن نوضح سبب هذا التراكم، لأنّ النظرة إلى الأدب العربي يجب أن تتغير، وأن تتوخى الموضوعية والدقة.

- ٢ -

وقد قسمنا الدراسة أربعة أبواب: يتناول الأول ما اصطلحنا على تسميته بالعصور الكلاسيكية (الجاهلية، وصدر الإسلام، والحقبة الأموية، والعصر العباسي)، حيث تناولنا الفكرين السياسي والديني وأثرهما في بعض الأعمال الأدبية السياسية (كليلة ودمنة)، أو الأدبية الدينية (القرآن الكريم)، كما تناولنا مجالات الإبداع الذي خرق السلطة (طرفة بن العبد، والشعراء الصعاليك، والوليد بن يزيد، وأبا نواس، وأبا تمام) لنوضح أنّ الفكر الأدبي كان متمحورًا حول قاعدة السلطة الإسلامية الأساسية.

ويتناول الباب الثاني عصر الانحطاط، حيث قمنا بدراسة المعطيات السلطوية خلاله، وما أفرزته في نظرية الأدب. ثمّ أوضحنا، انطلاقًا من كتاب "ألف ليلة وليلة" كيف حُرقت السلطة في التفكير الشعبي.

ويتناول الباب الثالث عصر النهضة، حيث أظهرنا أسس الفكر النهضوي ونظرية السلطة خلاله، وكيف أثّرت في نظرية الأدب. وقمنا بقراءة خاصة في أدب جبران خليل جبران كمشروع خرق للسلطة، ومحاولة لتأسيس حضور جديد.

ويتناول الباب الرابع حركة الحداثة العربية، حيث عرضنا مقومات الفكر الحديث على أنّه عملية خرق شاملة للسلطة على النحو الذي عُرفت من قبل، وعلى أنّه أول محاولة جدية لخلق يقين عربي جديد يختلف عن اليقين السابق.

- ٣ -

ودأبنا في هذه الدراسة أن نبين كيف انعكست السلطة، في المجتمع العربي وتركيبته، على كلّ شيء، وحددت أطر العمل فيه. ودأبنا كذلك توضيح أنّ مفهوم الحرية أمر جانبي وهامشي، على الرغم من كلّ

ما قيل حوله في ظلّ المجتمعات العربيّة القديمة. وتطرّقنا أيضًا إلى طبيعة السلطة في الجاهليّة، وإلى خرقها في الإبداع الفنيّ (مع طرفة والشعراء الصعاليك)، لكي يكون عملنا شاملاً، ولأنّ العصر الجاهليّ يدخل في صلب التاريخ العربيّ الكلاسيكيّ.

ونحن إنّما اكتفينا في طرحنا، خلال العصور الكلاسيكيّة وما بعدها، بما اكتفينا من نماذج، لأنّها، بنظرنا، المفاتيح الرئيسة لفهم هذا الموضوع، والمحطات الأكثر أهميّة وخطورة في التاريخ العربيّ. كما لم نتطرّق إلى دراسة الفكر الفلسفيّ عند العرب، على ما فيه من أهميّة، لأنّه، أولاً، لا يدخل في الإطار الأدبيّ، ولأنّه، ثانياً، كان ليحتاج إلى بحث طويل جدّاً، ليس هذا مكانه. وقد حصرنا الإبداع الفنيّ، خلال العصور الكلاسيكيّة، بطرفة، والشعراء الصعاليك، والوليد بن يزيد، وأبي نواس، وأبي تمام، لأنّهم كانوا، بنظرنا، أصولاً، والباقون فروع لهم، داروا، بشكل أو بآخر، في فلكهم، وطوّروا أطاريحهم، من غير أن يزيدوا عليها شيئاً قيماً. فأهملنا ديكّ الجنّ الحمصي، مثلاً، وبشار بن برد، وأبا الطيّب المتنبي، وغيرهم.

- ٤ -

أما المصادر والمراجع التي عدنا إليها في عملنا فبعضها قديم، أهمّه: "تاريخ الأمم والملوك" للطبري، و"مروج الذهب" للمسعودي، و"الكامل في التاريخ" لابن الأثير، و"الملل والنحل" للشهرستاني، و"الأغاني" لأبي الفرج الأصفهاني، و"وفيات الأعيان" لابن خلكان، و"أبو نواس" لابن منظور، و"أخبار أبي تمام" للصولي، و"المقدمة" لابن خلدون. وهذه المصادر والمراجع تفتقر، بصورة عامّة، ما خلا كتاب "المقدمة" لابن خلدون، إلى التحليل، وتكتفي بنقل الأخبار أو سردها، بيد أنّها تقدّم لنا مادّة تساعدنا كثيراً في دراستنا، على الرغم من بعض المبالغات التي قد نعثر عليها في بعض زوايا هذه المؤلّفات، والتي لا يمكن أن نصدّقها، لأنّ الواقع العلميّ يدحضها.

وبعض المراجع حديث، أهمّه: "الفكر العربيّ" لمحمد أركون (وكذلك مقالاته العديدة في المجلات)، حيث يتناول هذا الناقد الإسلام، ويدرسه بشكل حديث، مستفيداً من التيارات العلمية، كعلم الاجتماع، والفلسفة، والنبويّة، وغيرها... ومن المراجع المهمّة أيضاً "تكوّن الكتاب العربيّ" لفرنسوا زبال، حيث الطرّح الفلسفيّ الدقيق لمسائل مهمّة تتناول الإسلام والسلطة. وكذلك كتاب "الثابت والمتحوّل" لأدونيس، و"النزعات الفكرية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة" لحسين مروّه، و"المتقفون العرب والغرب" لهشام شرّابي، و"الفكر العربيّ في عصر النهضة" لألبرت حوراني، وهذه كلّها مراجع تحليليّة. ولكنّ من المراجع الحديث

ما ليس تحليليًا، بل شبيه بالمصادر القديمة، ككتاب "تاريخ العرب (مطوّل)" لفيليب حتي وإدوار جرجي وجبرائيل جبور، و"العصر الجاهلي"، و"العصر الإسلامي"، والعصرين العباسيين الأول والثاني لشوقي ضيف، و"العرب قبل الإسلام"، و"تاريخ التمدّن الإسلامي" لجرجي زيدان، و"تاريخ الإسلام" لحسن إبراهيم حسن، و"فجر الإسلام" و"ضحى الإسلام" لأحمد أمين، وسواها.

أما أهمّ مصادر الحداثة ومراجعها فتمتّ، إلى جانب الدواوين الشعرية والمقالات العديدة، كتاب "عقليّة الحداثة العربيّة" لمناف منصور، وهو من أهمّ الكتب التي تناولت هذا الموضوع، وطرحت مفهوم الحداثة على الصعيد الحضاري، و"الحداثة في الشعر" ليوسف الخال.

ولا بدّ لنا هنا من أنّ نشير إلى أنّنا، على صعيد المصطلحات المنهجية في ذكر المصادر والمراجع، تركنا جانبًا مصطلح "المرجع/ المصدر السابق"، لما يمكن أن يسببه من إزعاج في البحث عن المصدر أو المرجع، واكتفينا بتكرار ذكر الكتاب والمؤلّف. في حين أنّنا استعملنا مصطلح "المرجع السابق" أو "المصدر السابق" للمراجع الأجنبية نظرًا إلى قلتها.

- ٥ -

أما المنهج الذي اتّبعتنا فقد أفاد من المناهج النقدية المتعدّدة، وذلك لأنّنا نرى أن نأخذ منها ما نحتاج إليه. لكنّ هذا لا يعني الفوضى. فالنصوص الفكرية المحلّلة تأخذ بالمنهج الوصفي الذي يليه استقراء، فنتناول كلّ شيء كنصّ، وننقده، من غير أن نفرصه عن حركة التاريخ الذي تتكوّن فيه، كما تفعل المناهج البنيوية.

- ٦ -

وبعد، نرجو أن يكون الله قد وفّقنا في تقديم دراسة نقدية تتّصف بطابع الجدّة، وتوضح للقارئ ما دأبنا على إيضاحه. ونحن في عملنا هذا، أردنا أن نقدّم للعلم والمجتمع رأيًا متجرّدًا، قدر الممكن، بذلنا له ما استطعنا من الموضوعية والدقّة.

تمهيد

١ - مدخل: لا يمكن لأحد أن يزعم أنّ التاريخ العربيّ تاريخٌ كغيره، له خطٌّ عاديّ في حقل التواصل البشريّ، وفي شبكة الأفعال الإنسانيّة الزمنية. كما لا يمكن لأحد أن يدرس هذا التاريخ في العمق، من غير أن ينظر فيه إلى غير مستوى يتباين تباينًا جذريًّا في المدلول، وتتخلّله علائق اجتماعيّة وسياسيّة وعقائديّة مختلفة. نحن، عندما ننظر إلى التاريخ العربيّ، نقف أمام عامل له مدلول متميّز، إن لم أقلّ أمام عالمٍ نسيجٍ وحده من عوالم التواريخ في العالم. ولئن كان التاريخ، بمعنى ما، هو صورة لتواصل فعل الحضارات في الكون، وصورة للتفاعل البشريّ الذي تحرّكه قوى الصيرورة داخل الزمن، احتفظت بذاتها محافظة على جوهرها الي يشكّل هويتها، واستمرت حيّة حتى عصرنا الحاضر، إلى حدّ أنّ الاختلافات الطفيفة التي عرفتها تلك الصورة التاريخيّة الكلاسيكيّة للبنى التكوينيّة المذكورة إنّ هي إلا اختلافات سطحيّة لا عميقة، بمعنى أنّها لا تصيب جوهر الحضارة العربيّة الإسلاميّة، بل تقف عند أشكال ظهورها وحسب.

ولا بدّ لنا، لكي نفهم التجلّي الأساسيّ لمحور التاريخ العربيّ الإسلاميّ، من أن نميّز فيه بين طبقتين زمنيّتين، هما مرحلتان تختلف طبيعتهما اختلافًا جذريًّا وواضحًا:

١ - المرحلة الأولى: هي المرحلة الواقعة قبل التاريخ الإسلاميّ، وهي ما اصطلاح المؤرّخون على تسميته بـ"العصر الجاهليّ". وقد وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم^(١) في مواضع متعدّدة، واستعملها النبيّ (٥٧١ م - ٦٣٢ م) نفسه عندما قال لأبي ذرّ (مات سنة ٦٥٢ م): "إنّك امرؤ في جاهليّة."^(٢) كما استعملها الشعراء في شعرهم، كقول أحدهم:

وَقَاكَ الْهَوَى، وَاسْتَجْهَلْتِكَ الْمَنَازِلُ.^(٣)

١ - الأعراف/ ١٩٩، والبقرة/ ٦٧، والفرقان/ ٦٣. ولفظة الجاهليّة نفسها وردت في آل عمران/ ١٥٤: ﴿يُظَنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾. والمائدة/ ٥٠: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ؟﴾ والأحزاب/ ٣٣: ﴿وَقُرْآنَ فِي بيوتِكُمْ، وَلَا تَبْرَحْنَ نَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ...﴾ والفتح/ ٢٦: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾.

٢ - أحمد أمين، فجر الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١٠، ١٩٦٩، ص ٦٩. وقارن: شوقي ضيف، العصر الجاهلي، القاهرة: دار المعارف، ط ٨، ص ٣٩. ومحمد عبد المعيد خان، الأساطير والحرفاء عند العرب، بيروت: دار الحداثة، ط ٣، ١٩٨١، ص ١٢.

٣ - أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٦٩.

وكقول عمرو بن كلثوم (مات ٥٨٢ م) في معلّته:

ألا لا يَجْهَلُنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَنَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِيْنَا.

ومعنى الجاهليّة هنا هو "السّفه والطيش والحمق"،^(١) أو "الحفّة والأنفة والحميّة والمفاخرة".^(٢) على أنّنا لا نرى، مع من يرى هذا الرأي، أنّ الجاهليّة تعني ذلك، لأنّ الصفات المذكورة لعرب الجاهليّة يمكن أن تنطبق على كثير من قبائل العرب، بدوًا وحضرًا، حتى في مرحلة ما بعد الجاهليّة، بل يمكن أن تنطبق على بدو أيامنا هذه؛ فضلًا عن أنّ مفهوم "المفاخرة" ميزة عربيّة، لا ترتبط بزمن دون زمن، وكذلك الأنفة. نحن نعتقد بالرأي القائل إنّ مفاد لفظة "الجاهليّة" الحقيقيّ هو جهل الدين الإسلاميّ، ودعوة النبيّ محمد.^(٣)

٢ - المرحلة الثانية: وهي التاريخ الإسلاميّ الذي اعتُبر نزول رسالته "الحدث المركزيّ في التاريخ".^(٤) ولهذا السبب نميل إلى أنّ إطلاق لفظة "الجاهليّة" على المرحلة التاريخيّة التي تسبق هذه الدعوة كان على أساس دينيّ.

يجعلنا مفهوم لفظة "الجاهليّة"، على النحو الذي أشرنا إليه، نرى بوضوح الفارق الجذريّ بين بنيتي التاريخ العربيّ المذكورتين: فواحدة تشكّل المحور الحقيقيّ للفعل الزمنيّ العربيّ - الإسلاميّ، أو، بتعبير آخر، تشكّل هامشًا مهمًّا للدخول إلى البنية المحوريّة للتاريخ العربيّ الحقيقيّ. وأخرى تشكّل الطاقة المحرّكة في التاريخ العربيّ، ومركز الثقل الكليّ فيه، بحيث إنّنا لا يمكن أن نفهم أيّ حدث من أحداث التاريخ العربيّ فهّمًا عميقًا، متكاملًا، إلّا إذا انطلقنا من اعتبار هذا الحدث فعلاً مُتَمَفِّصًا حول مركز الثقل المذكور.

١ - شوقي ضيف، **العصر الجاهلي**، ص ٣٩

٢ - أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص ٧٠

٣ - يقول شوقي ضيف: "وقد أخذت (أي لفظة "جاهليّة") تُطلق على العصر القريب من الإسلام، أو بعبارة أدقّ، على العصر السابق له مباشرة وكلّ ما كان فيه من وثنيّة وأخلاق قوامها الحميّة والأخذ بالثأر واقتراف ما حرّمه الدين الحنيف من موبقات." (شوقي ضيف، **العصر الجاهلي**، ص ٣٩) ويقول فيليب حتى: "فالجاهليّة في المعنى الصحيح هي ذلك العصر الذي لم يكن لبلاد العرب فيه ناموس ولا وازع، ولا نبيّ ملهم ولا كتاب منزل." (فيليب حتى وآخرون، **تاريخ العرب** (مطوّل)، بيروت: دار الكشاف، ط ٤، ١٩٦٥، ص ١١٧)

٤ - مكسيم رودنسون، **العرب**، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت: دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٧

٢ - لماذا السلطة؟: ستجعلنا دراسة محاور السلطة في التاريخ العربي نقف على النقاط الرئيسة لبنية الواقع العربي التي يتناولها بحثنا. وتحدّد الإسقاطات العنيفة للسلطة على المجتمع طبيعة الحركة التاريخية التي تتحكّم به، لجهة تعامل الذات معه. ذلك لأنّه لا يمكن بحال غَضّ النظر عن الحال الفكرية للمرحلتين أو الطبقتين التاريخيتين المذكورتين، على اعتبار أنّ كلّ بُعدٍ من البعدين الجاهليّ والإسلاميّ كانت له نُواه المختلفة اختلافاً كبيراً عن الآخر، والتي وإن تسرّبت بعض نواحيها إلى البعد الثاني^(١) فلا تعني استمرار البُعد السابق في اللاحق. فالجاهليّة، وإن كانت تمهيداً اجتماعياً لقيام المشروع الإسلاميّ، لا يمكن النظر إليها بحال على أنّها استهلال فكريّ للمشروع الإسلاميّ، لأسباب سنها في الفصول اللاحقة. من جهة أخرى، فإنّ قواعد السلوك الفكريّ وبنائه تغيّرت كثيراً من مرحلة إلى أخرى، نعي: من المرحلة التاريخية التي تسبق المشروع الإسلاميّ المتّصف بالدينيّة، حتى تلك المرحلة التي تلتها. فقد اتّصف الفكر العربيّ، في الجاهليّة، بنوع من الآليّة الخاصّة، هي آليّة تنفي الما وراء وثبات الزمن، وتتنامي انطلاقاً من الشعور بالعدم وفساد الوجود تدريجياً؛ في حين أنّ هذا الفكر العربيّ تغيّرت بُناه في العصور الإسلاميّة اللاحقة، وتمخّرت حول مركز واحد، هو روح الدعوة، وحول تاريخ ثابت لا يتغيّر، ينفي باستمرار الحدوث المتحوّل، معتبراً إنجاز المشروع المذكور، أمام تعامل مباشر مع المطلق، وإسقاط له على أشياء العالم كلّها. ويتجسّد هذا المطلق في مفهوم الله، لأنّه يشتمل على كلّ شيء، إرادةً وفعلاً، ويرتبط به كلّ شيء وكلّ وجود أيّاً كان نوعه. ولئن كان مفهوم المطلق المثالي، على النحو الذي يراه هيغل Hegel (١٧٧٠م - ١٨٣١م) هو نوع من الكمال المطلق الذي يعلو على السلبات والإيجابيات، ويشتمل عليها في آن، فإنّ الله، في المشروع الإسلاميّ، رديفٌ لهذا المفهوم المثاليّ، إذ إنّ صورة لأعلى درجات فكرة الكمال والثبات السرمديّ. ولئن كانت فكرة السلب أو النفي، في الفلسفة الهيجليّة، هي أشبه بالإمكانية المحض، الفارغة من أيّ شيء غير ذاتها السالبة، وفكرة الإيجاب هي التحقيق الذي يعلو على مفهوم الإمكانية وينقضها، وبالتالي نفيًا للنفي، فإنّ الله هو تركيب لهاتين الفكرتين، يعلو عليهما معاً، ويشتمل عليهما في آن. وهو عطاء دائم، وخير محض، يتلاقى مفهومه، أو يكاد، مع مفهوم الخير الأعلى الأفلاطونيّ، ولكنّه، في الوقت نفسه، يفترض أوامر ونواهي صارمة، ورقابة تُفرض على البشر، كما يُخضع العُصاة لأشدّ العقاب! وبناءً على فكرة المطلق (الله) التي

١ - سنرى في فصل "عناصر الهوية العربيّة" كيف استمرّت نواة الجاهليّة في الإيديولوجيا الإسلاميّة، وفي مفهوم الهوية العربيّة.

نذكر، بكمالها المثاليّ وخيريتها، قامت أبعاد الفكر الإسلاميّ الذي وإن لم يشكّل قطيعة تامّة مع تاريخ الفكر الجاهليّ، نفاه فكرًا وممارسةً، وأكّد على نفسه سلطةً أبديةً لكلّ صياغةٍ فكريّة أو مفروز حضاريّ في عالمه. لذلك، تتيح لنا دراسة السلطة فهم الآليّة الخاصّة التي كانت، بموجبها، آليّة الواقع تتحرّك، وفقًا للمرحلة التي ندرس. وعليه، سنحاول، في هذه الدراسة، أن نحدّد النقاط الرئيسيّة في كلّ من البعدين العربيّين، والخطوط العمليّة التي التزمها كلّ منهما.

ويمكن أن نحدّد السلطة بما يأتي: **إنّها المفهوم الثابت والنهائيّ الذي بموجبه يتحرّك كلّ شيء في الوجود.** ولهذا المفهوم (الذي يتحوّل إلى يقين) نمطٌ معرفيّ خاصّ، يمكن إسقاطه على كلّ شيء في المجتمع والواقع، فيمتصّ كلّ القوى، ويبعثها لمصلحته هو، ويوجّهها وفقًا لسهم رؤيته. إنّه، بالتالي، قوّة حضور، تمتصّ القوى الأخرى كلّها، ويمكن أن تظهر بشكل مؤسّسة تفعل وتفرض، وتنحو نحو إبادة كلّ معارضة لها.

٣ - صورة السلطة في الجاهليّة:

٣. أ - صورة السلطة في العصر الجاهليّ: لم تكن الذات، في المرحلة الجاهليّة، قائمة على أساس اجتماعيّ صلب ومُترصّ، كالأساس الذي تقوم عليه الدولة أو الأمة. نحن هنا أمام صورة تفسّخ، حيث الذوات التي تكوّن القبيلة تقضم غيرها باستمرار، من أجل البقاء، في ظلّ غياب الإيمان بخلاص ميتافيزيقيّ يؤمّنه الدين التوحيدّي،^(١) فالذات الجاهليّة أشبه بالذات المفصول وعيها عن سببيّة محلّصة، تبحث باستمرار

١ - صحيح أنّ نمة مسيحيّين (نصارى) ويهودًا كانوا يعيشون في المناطق العربيّة في المرحلة الجاهليّة، غير أنّ نصرانيّتهم ويهوديّتهم لم يكونا على النحو المفهوم اليوم، فقد كانت تشوبهما أفكار كثيرة وثنيّة. يقول محمود سليم الحوت: "ألا مفرّ من القول بأنهم حملوا معهم توراتهم بتعاليمها ومعلوماتها في جانب أساطيرهم وخرافاتهم (أي اليهود)". (محمود سليم الحوت، الميثولوجيا عند العرب، بيروت: دار النهار، ٢٠٢٩، ١٩٧٩، ص ٢٨) ويقول غيره: "على أنّه ينبغي ألاّ نبالغ في تصوّر من تنصّروا من العرب قبل الإسلام، ونظنّ أنّهم قاموا بتعاليم النصرانيّة قيامًا دقيقًا، فقد عرفوا الكنائس والبيع والرهبان والأساقفة والصوامع، ولكنهم ظلّوا لا يتعمّقون في هذا الدين، وظلّوا يخلطونه بغير قليل من وثنيّتهم." (شوقي ضيف، العصر الجاهليّ، ص ١٠١) ويقول آخر إنّ المسيحيّين العرب قبل الإسلام لم يكونوا منتمين إلى الكنيسة الارثوذكسيّة الرسميّة، ولا إلى الكنيسة الشرقيّة (النسطوريّة)، "بل كانوا شيّعًا غامضة العقيدة، محتفظة بمستوى منحطّ قريب من اليهوديّة." (فلهم رودلف، صلة الإسلام باليهوديّة والمسيحيّة، تعريب: عصام الدين حنفي ناصف، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٤، ص ١٠) بالإضافة إلى هذا، كانت اليهوديّة والنصرانيّة محدودتين من حيث تأثيرهما في عقلية العرب في شبه الجزيرة العربيّة. يقول فيليب حتي: "ومع أنّ النصرانيّة كانت قد علقت أصولها بنجران، واليهوديّة باليمن والحجاز، فلم يُتَح لها شيء من الهيمنة على العقلية

عن تحقيق ذاتها في إطار سببية صلبة ومُحَلَّصة في آن، تؤمّن لها درعاً واقية من الوعي المرّ بالوجود، والتعاسة التي يؤزّمها فيها شعورها بالوجود، من غير علاقة لها بسببية خارقة حقيقيّة، تضمن استمراريتها وبقاء كيانها. ثمة بُعد وحدويّ، إذًا، تشعر به الذات في خضمّ حركتها، وحركة ما حولها ضدّها، داخل حقل الوجود. وهذه الوحديّة حالة حادّة، حيث لا يبقى إلا الغياب.^(١) فالعدم هو الأساس الثابت في الحياة الجاهليّة. وهو يغلف الظاهرة، أيًا كانت، وينتقها، ويتسرّب إليها حتى تمتلئ به، فتفسد ذاتها. إنّه، إذًا، عدوّ الكيان لأنّه يُفسده ويؤلّاه، ولا مردّد له، أو واقٍ منه؛ ولكنّه كامن في الزمن، لأنّ الزمن، عند الجاهليّ، يجرف ويمحو، ويأتي باستمرار، حاملاً معه هول العدم. وهكذا، يمكننا أن نقول إنّ الصراع الأساسيّ في الوجود الجاهليّ هو صراع الذات مع الزمن، لذلك ينفجر ما يسمّيه يوسف اليوسف "الضمير التعس" ^(٢) الذي يتخفى وراء مضمون الوقوف على الأطلال، ويستتبع شعورًا بالحرية عميقًا، يحاول الجاهليّ أن يسدّ به شقوق الحياة، وحصار العدم.^(٣) والوقوف على الأطلال، بحدّ ذاته، صورة لمأساة الجاهليّ الدائمة التي تترصده في لاوعيه، من حيث إنّه يجسّد حسرته أمام الغياب الدائم الذي لا يستطيع أمامه حيلةً.

هكذا، كان البعد الأوّل في نواة الحياة الجاهليّة التشبّث باللحظة، ورفض الاستسلام لعدم الوجود المحيط. من هنا التمرّد الوجوديّ والأنطولوجيّ الذي لاصق الحياة الجاهليّة، وواكبها في مختلف أشكالها.

في عرب الشمال. " (فيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب (مطوّل)، ص ١٥٢) لهذا السبب نقول إنّ مفهوم الوثنيّة، أو تعدّد الآلهة والشرك الذي عرف مفهوم "الدهر" كان مهيمناً، ويشكّل الجزء الأكبر من الفكر الدينيّ عند الأكثرية العربيّة. ولا بدّ من الإشارة في هذا المجال إلى أنّ بعض المسيحيّين كانوا متمسكين بإيمانهم بدليل ما حصل بسبب هذا الإيمان، فقد أحرقت بعضهم في نجران، كما أشار القرآن الكريم، ورفض آخرون أن يتخلّوا عن دينهم، على الرغم ممّا لاقوه من الاضطهاد.

١ - يقول أدونيس: "الأشياء في نظر الجاهليّ، تعبر كالغيم. تتراءى، وسرعان ما تغيب. تصبح كلّ لحظة تمرّ ذكرى شيء يضيع أو يغيب، فلا يكاد الشاعر ينظر حتى تصير نظرتة جزءاً من الماضي." (أدونيس، مقدّمة للشعر العربيّ، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٧١، ص ٢٧)

٢ - يوسف اليوسف، مقالات في الشعر الجاهليّ، بيروت: دار الحقائق، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٢٠

٣ - يقول أدونيس: "وكان (أي الجاهليّ) يعتبر العمل أفقاً لعمل حرّ يزداد حرية يوماً بعد يوم." (أدونيس، مقدّمة للشعر العربيّ، ص ٢٦)

فالوجود باطل،^(١) وهو يمارس قمعاً عنيفاً على الذات الجاهليّة.^(٢) وبالنتيجة، كان على الجاهلي أن يصبح فارساً، أي بطلاً، ف"البطولة لعب يهزّ الحياة، يفتتحها أو يغتصبها."^(٣) وهي "مغامرة: حين نغامر نغيّر وجودنا."^(٤) والبطولة، في هذا المجال، نوع من التعويض الذاتي المؤقت من السببيّة المخلّصة المفقودة. من هنا، كان للفخر مدلوله العميق في طبيعة الحركة والحياة الجاهليّتين؛ وهو يرتبط، من حيث معناه ومدلوله، بالبطولة والفروسيّة أنفسهما، ويستتبع نرجسيّة مصعدّة إلى أقصى الحدود الممكنة، بهدف صدّ الشعور بالعدم، والانتصار على عقم الحياة، ولو لمدة قصيرة. والنرجسيّة المتمثلة في الفخر تكثيف للذات، وتعظيم للكيان، ونزعة مرّضية لأثما، كظاهرة من بين الظواهر في الوجود، تفرز وعياً حاداً بها، وضميراً لها في التاريخ، وصوتاً، وتحاول أن تؤكّد امتدادها على الظواهر الأخرى، وعلى التاريخ والزمن أيضاً كظاهرتين خطرتين عليها. "والحقيقة فإنّ ما اصطلاح على تسميته بفنّ الفخر الجاهليّ، إنّما هو أساس الصياغة التراجيديّة، في الفنّ الشعريّ في هذه الحقبة. ذلك أنّه، إذا كانت التراجيديا تقوم على أساس تفجير النسيج الفنّي بين قطبي صراع، فإنّ منطلق الفخر العربيّ، هو تمجيد لحظة الانتصار في هذا الصراع. فلقد كان على العربيّ،

١ - يقول مطاع صفدي: "لقد انتشرت عقيدة بطلان الوجود في أرضيّة الشعر الجاهليّ كلّها." (مطاع صفدي، مقال: قراءة ثانية للشعر الجاهليّ، الفكر العربي المعاصر، عدد ١٠، شباط ١٩٨١، ص ٩) وكذلك: مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، بيروت: شركة خياط، ١٩٧٤، ١ / ٢٩. ويقول آخر: "إنّ آلهة العرب الجاهليّين كانت قادرة، بنظرهم، على إعالتهم في احتياجات الحياة، ولكنها عاجزة عن إعانتهم في الكفاح ضدّ الموت. وكان العرب يُقيمون صلواتهم ودعاءهم على حيف القبور لاعتقادهم أنّها المثوى الذي يحيق فيه الفناء." (رودلف فلهم، صلة القرآن باليهودية والمسيحية، ص ٤٨)

٢ - يقول يوسف اليوسف: "من هنا، كان فهمنا للظاهرة الطلليّة صادراً عن نظرة فحواها أنّ الشاعر يوحّد بين القمع الذي تتعرّض له الطبيعة، وتقوم به في الوقت نفسه، بفعل القحل وانجباس المطر، وهو ما ينعكس بدوره على الفرد والجماعة، وبين الهدم الذي يصيب الحضارة من جزاء ذلك القحل، وكذلك بين القهر الذي يتعرّض له الليبدو، بفعل الرقابة الاجتماعيّة الكابحة، أو بفعل ما تمارسه التقاليد من حظر وكظم عليه." (يوسف اليوسف، مقالات في الشعر الجاهلي، ص ١٤٠ - ١٤١)

٣ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ١٦. هنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ نظام العرب السياسيّ (البدو الجاهليّين بصورة خاصّة)، بما فيه من غزو وإغارة، اقتضى الشجاعة، حتى صارت هذه الشيمة من قوام حياتهم الأخلاقيّة. (كمال اليازجي، في الشعر العربي (النوازع الأخلاقيّة) - ٢ - بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٣، ص ٦٠)

٤ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ١٦. ويقول أيضاً: "الفروسيّة هي صيحة الفرد على العالم، وغايتها إثبات الوجود." (المرجع نفسه، ص ٢٩)

في مثل شروط تلك البيئة القاسية، أن يؤكّد ثباته أمام العدم، كلّ لحظة." (١) ويستطيع الفخر، في هذا المجال، أن يدعو "إلى خلق واقع ليس كلّه موجودًا." (٢)

٣. ب - مفهوم الدهر: في ظلّ هذا الواقع، حيث الذات وحيدة، يحاصرها العدم من كلّ الجهات، "كان الإنسان، لا الله، هو مقياس الأشياء." (٣) بيد أنّ قوّة وحيدة كانت، وإن اختلفت حدّتها، هي الأساسيّة في تحديد سيرورة الحياة، وفي تفسير أساس حركتها المجهولة دائماً، والتي تُفلت من يد الإنسان ومفاهيمه. هذه القوّة هي "الدهر" كما يدعوها بعضهم. (٤) وهذا المحور هو مصدر السلطة المفارقة التي عُرفت في الجاهليّة بشكل غالب، وشكّلت النقطة الميتافيزيقية، إن صحّ التعبير، في مفهوم السلطة الخارقة التي لا يمكن للإنسان أن يدفعها، والتي حلّ محلّها، مع مجيء الإسلام، مفهوم الله والإرادة الإلهية المطلقة (القضاء والقدر). فالدهر هو "القوّة الخارقة التي لا يمكن مقاومتها: تأخذ كلّ شيء، وتغيّر كلّ شيء. أمام هذه القوّة يحسّ... الجاهليّ أنّه عاجز ولا حيلة له. إنّها قوة الموت، بل قوة الحركة الأفقيّة التي تندرج في تيارها ظاهرة الغياب... إنّ شيء يأتي من الخلف مفاجئاً، ومجيئه حتمي... هذه القوّة ليست ظاهرة عابرة، وإتّما هي نمط الحياة." (٥) ولعلّ ما يجعل من مفهوم الدهر مفهومًا مأسويًا هو ارتباطه بالمصادفة. إنّّه يظهر فجأة و"مصادفةً"، من غير سبب منطقيّ في الكثير من الأحيان. ومشكلة الجاهليّ هي في أن يقني نفسه فجائية هذا "الدهر" ببسط ذاته على الوجود بسطاً يشمل أقصى حدود الممكن. فجوهر التجربة الجاهليّة

١ - مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ١ / ٣٣. وكذلك: مطاع صفدي، مقال: قراءة ثانية للشعر الجاهلي، ص ١١ - ١٢. ويقول يوسف اليوسف: "غير أنّ من الحقّ أن يقال في أدب الفخر برمته أنّه شكل من أشكال التواصل مع الواقع والاستجابة له استجابة تقتضيها جملة الظروف المعيشية. فهو على الحقيقة آليّة من آليات الدفاع النفسي. فالحياة في المجتمع البدائيّ تفرض ضرباً من التطلّع إلى القوّة أو الظهور بمظهرها." (يوسف اليوسف، مقالات في الشعر الجاهلي، ص ٢٤) وكان العرب، أخلاقياً، أميل إلى التشبّث بالقوّة منهم إلى التسرّب بالضعف. (كمال اليازجي، في الشعر العربي (النوازع الأخلاقية) - ٢، ص ١١)

٢ - مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ١ / ٣٦، ومطاع صفدي، مقال: قراءة ثانية للشعر الجاهلي، ص ١٣

٣ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٢٥

٤ - وردت هذه التسمية في موسوعة الشعر العربي أيضاً، وقد أوردناها في الصفحات السابقة.

٥ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٢٨. ويقول غيره: "فسعادة الإنسان وشقاؤه تتوقّفان على الدهر." (محمد عبد الحميد خان،

الأساطير والخرافات عند العرب، ص ٤١)

هو أنّها "تقوم كلّها على أساس الصراع ضدّ الدهر".^(١) والدهر هو أعمق من مفهوم القدر، وأكثر شمولاً و"واقعيّةً وقرباً من المطلق، قياساً على مفهوم الزمن. وفيه من القضاء حتميّة الجافّة التي لا مفرّ منها. وفيه من الزمان كذلك تقلُّبه، وتغيّره لأحوال الكائنات. وفيه من القدر غموض المصدر، ومفاجأة الصدفة، ولا معقوليّة التسلسل في الأسباب والنتائج، وفي توزيع السعادة والألم".^(٢)

الدهر هو السلطة المطلقة التي تسقط، في حياة الجاهليّ، بشكل أو بآخر، على حياة الإنسان. ولها مرادف على الصعيد الأرضيّ الاجتماعيّ، هو القبيلة. فالقبيلة أو "الذات الجماعيّة" للضمير الجاهليّ كانت البعد السلطويّ الأرضيّ، الذي يُخضع الذات الفرديّة إلى سلّم قيمها وأبجاعتها في الحياة. لذلك كانت الحياة الجاهليّة، عموماً، قبل مجيء الإسلام، نُوى جماعيّة (قبائل) تتآكل، لها إسقاطاتها التشريعيّة الخاصّة على الأفراد، في ظلّ زمن لم يعرف للدولة معنًى.^(٣) من هنا عرف العصر فصلاً، إلى حدّ كبير، بين السلطة المفارقة (الدينيّة)، والممارسة السلطويّة على الأرض. فالجاهليّ، بطبعه، "لا يميل إلى دين"، ولو كان أحياناً شديد التعظيم لأهتهم المنصوبة حول الكعبة، وفي غيرها من البيوت والأماكن المقدسة، فقد كان يُنكر هذه الآلهة لأسباب تافهة، ويرتدّ عن عبادتها، ولا بأس من أكلها إذا كانت مصنوعة من مادّة غذائيّة، كما فعل بنو حنيفة بإلههم!^(٤) لهذا، يبقى الدهر هو القوّة الرئيسيّة التي تتحكّم بمصير العالم على الصعيد الغيبيّ، وتبقى القبيلة السلطة الاجتماعيّة الرئيسيّة التي تمسك بمصير الفرد على الصعيد الأرضيّ.

١ - مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ١ / ٢٨. وتصف الموسوعة الدهر قائلة إنّّه "رَمَزَ في تناولاته المباشرة إلى ذلك الفعل الشامل الخفيّ، الذي يتضمّن أحداث الوجود، ويوجّهها وجهاتٍ غامضة، ويدفع بالإنسان تحت ظلالها إلى مصائر فاجعة غالباً". (الموضع نفسه)

٢ - المرجع نفسه، ١ / ٢٩

٣ - هذا باستثناء عرب اليمن الذين عرفوا بعض الدول الخاصّة، كسبّيا، ومعين، وحمير؛ فقد خلقوا تنظيمًا مُتمفصلاً حول جهاز الدولة المسيطر. " (فرنسوا زبال، تكوّن الكتاب العربي، مجهول المعرّب، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط ١، ١٩٧٦، ص ١١). كما أنّ "إنشاءات مائيّة كالأقنية وسدّ مأرب سمحت لهم بتمرّكز مستمرّ في الأرض". (الموضع نفسه)

٤ - محمود سليم الحوت، المثلولوجيا عند العرب، ص ٣٢. وقارن: أمين طليح، أصل الموحدين الدرّوز، بيروت: منشورات عويدات، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٢٨. وفي هذا الموضوع يقول بلاشير: "في مكّة كما في كلّ مراكز الحجّ الأخرى، يكاد يكون من المحال أن نتميّز بين الحياة الدنيويّة والحياة الدينيّة." (R. Balchère, le Problème de Mahomet, Paris: presse universitaire de France, 1952, p. 24). وفي الواقع، ما يميّز سكّان مكّة ما قبل الحقبة النبويّة هو خفة الشعور الدينيّ، حتى إنّنا نرى صفقات تُعقد في كواليس الكعبة (Ibid, p. 25)، مع العلم بأن سواهم ربّما فعل ذلك.

٤ - صورة السلطنة في الإسلام: مع الإسلام تعيّر كلّ شيء في الحياة العربيّة: فمن العزلة الوجوديّة إلى الانفتاح على المطلق، ومن التفتّت القبليّ إلى تأسيس الدولة والأمة، ومن الشكّ والضياع والقلق إلى الإيمان والهدى والاطمئنان، خطُّ عظيم يشطر الحياة شَطْرًا، ويغيّر الواقع تغييرًا جذريًا، ويفرز ممارساتٍ جديدةً على الصعيد الدينيّ والاجتماعيّ والسياسيّ.

لقد كان الإسلام نقطة مركزية لتحوّل الحياة. فهو، قبل كلّ شيء، تأسيسٌ قُدسيّ لمرحلة ما بعد الميثولوجيا، أي لنواة شرعيّة صلبة، ينطلق الواقع منها في كلّ شيء. فالذات التي تعرّبت عن اتّصال سببيّ يؤمّن لها هدوءها الذاتيّ، عادت فوجدته في الإسلام. والذات التي كانت ظاهرة من بين الظواهر لم تعد كذلك بعد الدعوة. لقد زالت ظاهريّتها. بتعبير آخر، زال مفهوم الظاهريّة بوصفها قاعدة للوجود، ليحلّ محلّه مبدأ الروح المتّجه باستمرار إلى علوّ. فالذات، ههنا، روح لها ظاهر وباطن، والأشياء في الوجود المحيط كذلك، حتى إنّ جوهر العالم، بعد الجاهليّة، صار أشبه بالترنيمه الروحيّة التي تدعو باستمرار إلى تأمّل عظيمة المطلق (الله)، والانشداد نحوه، بعد أن انتزعت كيانها من قبضة المادّة. حتى التاريخ لم يعد له معنّى إلا في مواكبة حركة الذات - الروح وهي تحقّق نفسها لتعانق المطلق. لقد صار جوهر العالم خطًّا مستمرًّا للتحقيق، وانقسم، هو أيضًا، قسمين، إذا صحّ هذا التقسيم:

- ١ - تاريخ زمنيّ - تاريخيّ، هو تاريخ الفعل الذي تتجلّى من خلاله الذات كذات في العالم، تفعل، ويُحكّم عليها من أفعالها.
- ٢ - تاريخ فوق - تاريخيّ، وهو خطّ الفعل الروحيّ الذي يرتبط مباشرة بالمتسامي، ولا يتأثر بالزمن.

صار الإسلام "حركة إيديولوجيّة دينيّة انطوت، من البداية، على الكثير من العناصر القوميّة العربيّة."^(١) ومرحلة الدعوة هي مرحلة التحوّل من القبيلة إلى الدولة، ثمّ إلى الأمة، مع تشكيل مؤسّسة أرضيّة، دينيّة الجذر، سياسيّة البنية، تستوعب الأصعدة جميعها: الدينيّة منها، والإنسانيّة، والسياسيّة،

١ - مكسيم رودنسون وآخرون، الوقائع والأساطير (مجموعة محاضرات)، تعريب: هنرييت عبودي، بيروت: دار الحقيقة، ط ١، ص ٤٢. ويقول مرجوليوت إنّ ظهور الإسلام كان "انقطاعًا عن الماضي." (ديفيد صاموئيل مرجوليوت، أصول الشعر العربي، تعريب: يحيى الجبوري، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨١، ص ٧٠)

والاجتماعية، والقضائية... وهو، أساسًا، يُعتَبَر القوّة الرئيسيّة التي أدخلت العرب في العالم،^(١) وربطت، بفعل طبيعة تكوينها المميّز، الفريد، بين كلّ الممارسات اللاهوتية والممارسات الدنيوية برباط غير قابل للانفصام؛ فالإسلام نظام كامل يشمل الدين والدولة معًا.^(٢) وهدفه إقامة مجتمع عادل فوق هذه الأرض، وتسييره على الوجه الصحيح.^(٣)

تغيّرت في ظلّ المشروع الإسلامي، المعادلات الموجودة على كلّ صعيد، وألغيت ذلك الفصل الذي كان قائمًا بين السلطة العالية والسلطة الأرضية. صار الخليفة، بعد موت النبي، هو صورة الله على الأرض. من هنا، عمد المشروع الإسلامي إلى إرساء قواعد للسلطة متينة، يصعب (وقد يستحيل) تفويضها في ظلّ المفهوم القوميّ لحكم الأمة المسلمة. كما أنّه منع، بهذا، تغلُّل أيّ جسم غريب في جسم السلطة الإسلامية. والدليل على ما نقول حدّة الصراع الذي نشأ، مثلاً، بين الشعوبية والعرب المسلمين، أو بين العرب والمسلمين والصليبيين، أو بين العرب والغرب في عصر النهضة (ولا سيّما الصراع مع فرنسا وإنكلترا). نجد، في المشروع الإسلامي تحقيقًا لأقصى طموحات الإنسان: الخلود. فكثير من سور القرآن لا تخلو من ذكر الجنة. ومثل هذا الأمر يرفع عبء الوجود عن الإنسان الفاقد للأمل، ويحدوه على الاهتمام بمشاكل الأرض ومعالجتها، بعد أن يسلم بفروضه الدينية ويقوم بها، من غير أن يهمل المعطيات الدينية، بل إنّه يُسقط هذه المعطيات إسقاطًا كاملاً على عمله. وفي هذا المشروع الجديد، يتحوّل الوجود إلى فعل ديني.

١ - مكسيم رودنسون وآخرون، الوقائع والأساطير، ص ٤٣

٢ - صبحي الصالح، النظم الإسلامية، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٧٦، ص ٥٥. ويقول محمد أركون: "الإسلام لم يفصل في يوم من الأيام الزمنيّ (الدنيويّ) والروحيّ." (محمد أركون، مقال: الإسلام والعلمانية، تعريب: ب. كوتانيه، مجلة الواقع، نيسان ١٩٨١، ص ١٩). ويقول في موضع آخر: "الإسلام هو دين ودولة (عالم دنيويّ) لا ينفصمان." (محمد أركون، مقال: مدخل لدراسة الروابط ما بين الإسلام والسياسة، تعريب: هاشم صالح، مجلة مواقف، ربيع وصيف ١٩٨٠، عدد ٣٧ - ٣٨، ص ١٥٧)

٣ - مكسيم رودنسون وآخرون، الوقائع والأساطير، ص ٤٣. ويقول شوقي ضيف: "وعلى هذه الشاكلة حاول القرآن الكريم أن يُقيم ضربًا من العدالة الاجتماعية في محيط هذه الأمة الجديدة." (شوقي ضيف، العصر الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، ط ٧، ص ٢٠)

وقد نظم هذا المشروع عنقه تحت اسم "الجهاد" الذي يُعدّ "نظريّة المسلمين لتنظيم العنف"،^(١) ويعني محاربة الكفار، وقتال كلّ من خرج على الدين الإسلاميّ.^(٢) ولم يكن من الصعب آنذاك أن يقال بهذه الفريضة، وأن يؤخذ بها، بعد أن أمّن الدين الجديد الخلودَ والبعثَ للإنسان،^(٣) واعتبر الدنيا محطةً ونوعاً من اللهو واللعب في حياة البشر.^(٤) وبهدف المحافظة على السلطة في يد المسلمين، عمل أصحاب السلطة على تأكيد شرعيّة الخلافة فيهم، كما أكّد النبيّ على حقّه المطلق في الحكم.^(٥) وليس غريباً أن نجد هذا المفهوم يستمرّ حتى عصر الانحطاط، إذ حاول السلاطين العثمانيّين أن ينتزعوا من فقهاءهم نوعاً من الفتاوى التي تعتبرهم خلفاء، وإن لاقى هذا معارضةً، فسُمّي بعضهم "ظلّ الله على الأرض"، أو ما إلى ذلك مما سوف نعرضه في حينه. كما ليس غريباً أن نجد مسألة الخلافة تُطرح في عصر النهضة، ولا سيّما مع الداعين إلى الجامعة الإسلاميّة، على أنّها صورة إعادة التأكيد على اليقين المطلق، وتذكيراً بالصلوٰء الإلهي الذي فوّض المسلم ليكون حاكماً مُختاراً. ولا ننسى أنّ الخليفة أضاف "إلى رتبته الكبيرة كخليفة للنبيّ رتبة القيادة العليا للجيش الفاتحة... وله، من ناحية أخرى، رئاسة الصلاة العامّة."^(٦) وهذا يعني أنّ المسلمين أصبحوا أشبه بذات واحدة، من حيث المبدأ، تمنع كلّ ذات أخرى من تسريب الفساد إليها. ومفهوم الجهاد، بحدّ ذاته، هو لتكثيل هذه الذات حتى تفرط الذوات الأخرى حولها، أو تمتصّها. إنّها تحاول أن تُمأسسَ الوجود في كتلتها، ثمّ تفرز فيه هويّتها، وتخلع عنه كلّ هويّة أخرى، لتوسيع مفهوم "دار الإسلام"، وما تشتمل عليه هذه الدار من أبعاد قوميّة وإسلاميّة.

١ - محمد حمزة، مقال: جيش العرب المسلمين، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٢، ١٩٨٠، ص ٤٨

٢ - البقرة/ ١٩٠

٣ - في القرآن آيات كثيرة تدلّ على هذا، منها: المؤمنون/ ١٦، والروم/ ١٩، ٤٠ - ٥٠، والسجدة/ ٢٥، والصفات/ ١٦ - ١٨، ومن هذا القبيل كلام القرآن الكريم على الحشر، كما هي الحال، مثلاً، في: الفرقان/ ١٧ - ٣٤، وسبأ/ ٤٠، والصفات/ ٢٣...

٤ - الروم/ ٦٤، ومحمد/ ٣٩، والحديد/ ٢٠، والأنعام/ ٣٢، وغيرها.

٥ - يقول هنري ماسيه: "والخليفة يجب أن يكون قرشيّاً، وهو السيّد المطلق، والتمرد عليه يعني وفقاً للتقاليد التمرد على الله..." (هنري ماسيه، الإسلام، تعريب: بهيج شعبان، بيروت: منشورات عويدات، ط ١، ١٩٦٠، ص ٩٤) وقارن: صبحي الصالح، النظم الإسلاميّة،

ص ٢٥٨ - ٢٦٠

٦ - هنري ماسيه، الإسلام، ص ٩٤

عندما زال مبدأ الشورى في الحكم،^(١) وتحوّلت الخلافة إلى وراثية منذ معاوية بن أبي سفيان (٦٠٥ م. - ٦٧٩ م.)، كان المغزى من ذلك، بغضّ النظر عن الصراع الأهليّ السياسيّ، حصرُ السلطة بالعرب، أي أنّ الهدف كان قومياً - أرسطوياً: تكريس مبدأ حكم الأشراف والنخبة العربيين. وكان هذا المبدأ مهماً عندما ظهرت الشعيوية، وتغلغلّ الفرس في نواة الدولة وأجهزتها،^(٢) متستريين بالدين لضرب السلطة.^(٣) وكان من البديهيّ أن يقوم صراع عنيف بين المسلمين والزنادقة، فالزندقة ظاهرة "تعادي الإسلام والعروبة معاً"،^(٤) خصوصاً عندما نعرف أنّ بعض الأجانب كانوا يعتبرون جميع المسلمين عرباً.^(٥) وعندما انهارت الخلافة، منذ بداية عصر الانحطاط، ظلّ طموح العرب العودة إلى ذلك المبدأ، لأنّ هذا يعني استعادة مقومات هويّتهم ووحدهم، وبالتالي استرجاع صكّ الملكية الشرعيّ الذي استلبه التاريخ منهم، والصراع مع الأجنبيّ، خلال عصر النهضة، في ظلّ الدعوات المتكرّرة إلى خلق جامعة إسلامية، أو جامعة عثمانية (وهي إسلامية أيضاً)، ما كان إلا ليعكس هذا الطموح العميق في الضمير العربيّ إلى استعادة السيطرة على الوجود، وتحمليّ اليقين العربيّ - الإسلاميّ مجدداً فعلاً في إطار الوجود. وحتى أيّامنا هذه، مع ظهور آية الله الخميني، والمدّ الشيعيّ المتطرّف المرتبط بالثورة الإيرانيّة (مبدأ ولاية الفقيه)^(٦)، منذ ١٩٧٨، يستمرّ مبدأ الصراع من أجل استعادة اليقين، ولكنه يتخذ مبدأ شيعياً، يحمل طموح إخضاع العالم عن طريق الثورة والجهاد، لخلق أرض إسلامية جديدة - شيعية هذه المرة، بالدم والبنادق والحديد، ومن خلال إيجاد وكيل

١ - راجع: محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٧، الفصل الثاني:

فلسفة الحكم الشورى، (ص ٥١ - ٦٦). وقد وردت في القرآن الكريم آيات حول هذا، منها قوله: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ (آل عمران/ ١٥٩)، وقوله: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى/ ٣٨)

٢ - كالوزارة والجيش. وكانت نهاية معظم الوزراء مفعجة.

٣ - لا يخفى أنّ الثورات التي قامت في بلاد فارس في المرحلة الممتدة ما بين ٧٥٣ م. و ٨٤٠ م. "كانت ثورات غير إسلامية مهما تستر أصحابها ومهما صبغوا دعوتهم. فقد كانت ثورات حُرّمية (مزدكية جديدة) أو زرادشتية في مبادئها وأهدافها." (عبد العزيز الدوري،

الجدور التاريخية للشعوبية، بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٣٣)

٤ - المرجع نفسه، ص ٥٨

٥ - المرجع نفسه، ص ٥٩

٦ - المقصود بولاية الفقيه أن ينوب الفقيه الجامع للشروط المطلوبة عن الإمام الغائب في زمان غيبته، فيقود هو الأمة الإسلامية في ما كان يقوم به هذا الإمام. وهي أمر خاص بالشيعية الاثنا عشرية، لأنّها نشأت بعد غيبة الإمام الثاني عشر (محمد المهدي المنتظر).

جديد لحكم الأمة، واستعادة الحق المسلوب في السلطة. ويمكننا أن نقول ما يشبه هذا بالنسبة إلى حركة طالبان في أفغانستان التي قاومت المدّ السوفييّ، ولكن بصور سنيّة.

٥ - خاتمة: بعد كلّ ما ذكرنا، نرى أنّ الرؤيا العربيّة الإسلاميّة، والرؤيا الإسلاميّة عمومًا، لها خطّ واحد تسير فيه، ويقين متكامل تحمله عبر العصور. ولها، بالتالي يقين سلطويّ مطلق يسقط على كلّ شيء، بما في ذلك الإبداع الأدبيّ، على النحو الذي سنحاول أن نظهره في الصفحات اللاحقة.

الباب الأول:

نظرية السلطة والإبداع الأدبي خلال العصور العربيّة الكلاسيكية (من الجاهليّة حتى العصر العباسي)

١ - القسم الأول: نظرية السلطة

- أ - الفصل الأول: السلطة في الجاهليّة
- ب - الفصل الثاني: السلطة في صدر الإسلام
- ج - الفصل الثالث: السلطة العربيّة في حقبة بني أمية
- د - الفصل الرابع: السلطة في العصر العباسي
- هـ - الفصل الخامس: عناصر الهويّة العربيّة

٢ - القسم الثاني: الإبداع الفني وخرق السلطة

- أ - الفصل الأول: المدلول السلطوي للقرآن
- ب - الفصل الثاني: رمز الأمم البائدة والسلطان والسياسة
- ج - الفصل الثالث: المعرفة والسلطة في الكتابة العربيّة (قراءة في كتاب "كليلة ودمنة")
- د - الفصل الرابع: السنور والجرد/ رمز الحكاية - المثل
- هـ - الفصل الخامس: نظرية الشعر والنظم عند العرب وعلاقتها بالمفهوم السلطوي
- و - الفصل السادس: الإبداع الفني وخرق السلطة عند طرفة والصعاليك
- ز - الفصل السابع: الوليد بن يزيد وخرق السلطة
- ح - الفصل الثامن: الإبداع الفني وخرق السلطة عند أبي نواس
- ط - الفصل التاسع: الإبداع الفني وخرق السلطة عند أبي تمام

الباب الأول:

نظرية السلطة والإبداع الأدبي خلال العصور العربيّة الكلاسيكيّة
(من الجاهلية حتى آخر العصر العباسي)

القسم الأول: نظرية السلطة

الفصل الأول:

السلطة في الجاهلية

١ - مقدمة: تشكّل المرحلة الجاهلية مرحلة خاصّة، ولكن جوهرية، في تاريخ العرب، ومدخلاً لا بدّ منه للوقوف على طبيعة السلطة في الحياة العربية. وهي، زمنياً، تعدّ تمهيداً للسلطة في المراحل اللاحقة، أي ما يمكن أن نسمّيه "المرحلة الإسلامية" في العصور الكلاسيكية من التاريخ العربيّ: نعي مرحلة صدر الإسلام، والحقبة الأموية، والعصر العباسي. وهي مرحلة تختلف، في جوهرها، عن المراحل اللاحقة، ولكنها تحمل فيها بذوراً لها، كما سنرى في هذه الدراسة.

٢ - تحديد طبيعة المرحلة: كانت طبيعة السلطة العربية في المرحلة التي أطلق عليها اسم "الجاهلية"، وفي المرحلة القصيرة التي تلتها، وامتدت بين ٦٢٠ م. و ٦٣٢ م.، مختلفة ومتباينة إلى حدّ كبير. فالتكوين العقليّ العربيّ تغيّر اتجاهه تغيّراً عميقاً، وتحوّلت بعض الثوابت الرئيسة في الفكر العربيّ، خلال تينك المرحلتين، كما تغيّرت النوى الرئيس لكلّ مرحلة. ويظهر هذا الوضع المتحوّل تغيّراً في بنى الوجود العربيّ، منذ الإسلام. على أنّ هذا التغيّر انسحب على أبعاد الحياة كلّها تدريجياً، وأدى إلى تغيّرين جوهريين: الأوّل في طبيعة العملية النموذجية للتفكير، وعقل الأشياء والوجود؛ والثاني في الجغرافية السياسيّة، وفي السياسة العربية النموذجية. وارتبط كلٌّ من هذين التغيّرين، ارتباطاً كلياً، بطبيعة المشروع السلطويّ العربيّ. فمن الجاهلية إلى الإسلام (والمرحلة الأولى منه: المرحلة النبوية (٦٢٠ - ٦٣٢) ما قبل الراشدية خصوصاً) ظهر تغيّر جوهريّ في طبيعة السلطة، على الرغم من بقاء بعض النوى السابقة (القبليّة) في قسم من التقاليد الاجتماعيّة، خصوصاً بين أوساط البدو.

٣ - القبيلة والسلطة/ الذات والحقوق: ما من شكّ في أنّ العصر الجاهليّ كان عصرًا قبليًا، بمعنى أنّ مفهوم القبيلة كان يهيمن على المفاهيم التنظيمية كلّها. فلم يكن ثمّة دولة. وتعكس هذه الهيمنة منحى سلطويًا ومعرفيًا خاصًا، يمتصّ ما حوله، ويفرز نفسه فيه. وكان النسب الذي يرتبط مباشرةً بالحيوية

السلطوية يمثل دورًا رئيسًا في الحياة العربية، ولا سيما البدوية منها. فهو عصب البقاء، وضمن التفوق واستمرار الهوية الجماعية للفئة أو للقبيلة. حتى إنه يمكننا تسمية هذا العصر بـ"عصر النسب".^(١) كانت الذات الحقوقية قبلية قبل أن تكون فردية.^(٢) حتى الشعر لم يكن يملكه صاحبه، بل القبيلة.^(٣) إنَّ النسق المعرفي الذي ساد، آنذاك، لم يكن موحَّدًا، بل مجزأً إلى أقسام ثلاثة، هي أشبه بمحاور أساسية^(٤) ملكٌ للقبيلة قبل غيرها، أي ملكٌ لينبوع السلطة الأوّل في التنظيم الاجتماعي - السياسي العربي الجاهلي. وتشكّل هذه المحاور، مبدئيًا، في صور ثلاث:

	← ويقابله	
١ - المؤلّف (الشاعر/ الخطيب)		١ - حقّ القبيلة عليه
٢ - الشعر/ الخطابة (مادّة المعرفة)		٢ - قيم القبيلة ومعطياتها
٣ - النقل/ الرواية (وسيلة الشعر)		٣ - رقابة القبيلة ومصطلحاتها

يخضع هذا النسق المعرفي لسلطة القبيلة التي تحدّد رقابتها اتجاهه. ومن هنا نفهم أساس قضية النخل في الشعر العربي، ونعتبر مسألة الشكّ في الشعر الجاهلي التي عرفنا مع مرجوليوث Margoliouth (١٨٥٨م - ١٩٤٠م) وطه حسين (١٨٨٩م - ١٩٧٣م) مثلاً، مسألة تقوم على قدر غير قليل من المعقولة.

١ - يقول يوسف خليف: "حين ننظر إلى المجتمع الجاهلي في صورته العامة نرى أنّه مجتمع قبليّ، انقسم فيه العرب إلى وحدات اجتماعية متعددة، عرفت كلّ منها باسم القبيلة." (يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ص ٨٩) وراجع: جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، القاهرة: دار الهلال، ط ٢، ٣ / ٣٩ - ٤١

٢ - يقول شوقي ضيف: "وكان أفراد القبيلة جميعًا يضعون أنفسهم في خدمتها وخدمة حقوقها... فكلّ فرد فيها يضحي بنفسه كما يضحي لها بماله، فهي حياته وكيانه، وهو مع اعتزازه بفرديته وشخصيته وحرّيته يعيش لها وداخل إطارها." (شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ٦١)

٣ - فرنسوا زبال، تكوّن الكتاب العربي، ٧٩. معنى ذلك أنّ "القبيلة التي لديها الشاعر الأجود تكون لها السيطرة على القبائل الأخرى." (مرجوليوث، أصول الشعر العربي، ص ٥٦)

٤ - فرنسوا زبال، تكوّن الكتاب العربي، ص ٧٩

وباستطاعتنا أن نفهم طبيعة تكوين القبيلة، انطلاقاً من دورها النموذجي، وهو دور سياسي - سلطوي في المقام الأول، إلى جانب كونه اجتماعياً. فالقبيلة ملمح واحد لملامح عديدة، متكررة، في القلب نفسه، تكوّن ما أسميه الذات الجماعية (القبيلة) التي تقف بمواجهة ذات (أو ذات) أخرى، في صراع دائم لفرض نفسها، من أجل الاحتفاظ بمبدأ وجودها الذاتي^(١). إنّ المظاهر القمعية التي تطالنا في نظام القبيلة الصارم، من جهة الخضوع لها، لأكبر دليل على أنّ المجتمع الجاهلي، كغيره من المجتمعات البدائية، مجتمع عنف سلطوي، أساسه الذوات الجماعية التي تتمركز في محيطه، وتتجه أبحاً واحداً، في تفاعل مستمر، من أجل فرض الكينونة، وإخضاع المحيط. تنحلّ الـ"أنا" في الـ"نحن"، وتستمدّ منها كينونتها، فتعطيها طاقتها لكي تظلّ محتفظة بهويتها. فالـ"أنا" تبقى طالما ذاتها الجماعية باقية، لأنّها هي التي تدرأ عنها خطر العدم الذي يحاصرها، ويتمثّل في القوى الأخرى، وفي هول المحيط الصعب. من هنا كان الدفاع عن القبيلة أساساً لانتراع الوجود. بهذا نفهم تمسك العرب بقبائلهم، ولا سيما البدو منهم، واعتبارهم إياها أساس الحياة الاجتماعية^(٢)، لأنّها كيانهم الذي يتجلّى في وحدة الذات الجماعية وسلطتها.

١ - يقول شوقي ضيف: "العلّ أهم ما يميّز حياة العرب الجاهلية هي أنّها كانت حياة حربية تقوم على سفك الدماء حتى لكأنّه أصبح سنة من سننهم، فهم دائماً قاتلون مقتولون، لا يفرغون من دم إلا إلى دم." (شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ٦٢). وعلى الرغم مما في هذا الكلام من مبالغة، فهو يعكس لنا الصراع المستمر بين القبائل.

٢ - عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١ / ٦٠. وقارن العشيرة في: فيليب حتي وآخرون، تاريخ العرب (مطول)، ١ / ٣٣ - ٣٤. ويقول شوقي ضيف: "ومن المؤكّد أنّ عرب الجاهلية كانوا يتمسكون بهذه الأنساب التي أجملناها وعنهم ورثها أبناؤهم في الإسلام... وكأنّهم رأوا في النسب ما نراه نحن الآن في الوطن، فكلّ قبيلة تؤمن بنسبها وتعترّ به وبأنّها تعود إلى أصل واحد." (شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ٥٧) ويذكر مصطفى حجازي تحليلاً شائفاً في مفهوم الذوبان في القبيلة، يقول إنّ الجماهير المقهورة تتوجّه إلى الجماعة والزعيم وتدوب فيهما. و"هذا التعلّق يؤدي إلى حالة ذوبان كليّ في الجماعة وفقدان تامّ للفردية والأصالة الشخصية... كما يخلق حالة اعتماد مطلق على الجماعة، مصدر كلّ اعتبار وقيمة، ومصدر الاعتراف بالذات وتحقيقها. ينشأ نوع من اللحمة العاطفية والوجودية بين أعضاء الجماعة من خلال التعلّق بالزعيم الذي يشكّل مثلها الأعلى: مصدر القوة ونموذجها، والقدرة، (و)روح الجماعة، والمعبر عن آمالها وشخصيتها ومخاوفها. وكذلك حامى الجماعة والمدافع عنها الحافظ لمصالحها. هذا الانشطار في الجماعة يلغي تناقضاتها الداخلية ويجعلها مرجع كلّ مرّة فيها، ومصدر كلّ توجّه. وينشأ، محلّ الخوف والتهديد المتبادل، تعاطف وتعاضد واحتماء متبادل. كلّ الصراعات تزول بشكل سحري، ما يشكّل وظيفة مهمّة جدّاً لهذه الميول التعصبية." (مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط ٢، ١٩٨٠، ص ١٨٨)

٤ - العصبية: كان الرابط الأساسي بين كل وحدة من وحدات القبيلة (أي البطون التي تتكوّن منها) هو العصبية^(١). وقد اعتبرها ابن خلدون (١٣٣٢ م. - ١٤٠٦ م.) أولى مقومات الدولة^(٢). وبالفعل نجد أن مفهوم العصبية يتّحد، كما نجده عند ابن خلدون، اتّحادًا تامًّا ومفهوم السلطة؛ فهو مرتبط بمبدأ الوحشية والقوة والغلبة. فإذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع، وذلك لأنهم (أي الشعوب الوحشية) أقدر على التغلب والاستبداد... واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم وسواهم، ولأنهم يتنزّلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم^(٣). "على أنّ هذا لا يعني أن نفهم مبدأ العصبية الذي ذكره ابن خلدون على أنّه مرتبط بالدولة فقط، فشعوب "الحقبة المتوحّشة"، أي حقبة ما قبل الدولة ترتبط أساسًا بالعصبية، بل تكون بذرة أولى لكيان الدولة الذي سيقوم فيما بعد.

العصبية، إذًا، هي القوة السلطوية الناتجة عن تجمّع ذوات فردية متعدّدة في ذات جماعية، أتاحت لها مقدرة البقاء والتلاحم الدائم، وفرض نفسها كذات في محيطها. إنّها "القوة الغالبة" كما يعبر ابن خلدون^(٤).

٥ - السلطة/ البعد الأرضي والقمع: كانت مظاهر القمع السلطوي تفرض المعيار القيمي الجماعي على الذات المفردة، لأنّها خاضعة للجماعة. فالمفهوم القبليّ يتمحور حوله القيم الأخرى، وتنطلق منه^(٥) حتى عند الحضّر، نجد هذا المفهوم، فما أكثر صراعاتهم التي قامت على أساس النسب، أي على الأساس القبليّ

١ - يقول "تاريخ العرب" في العصبية إنّها "روح العشيرة، ومن شروطها على الفرد الوفاء الذي لا حدّ له لإخوانه من أبناء العشيرة بشكل يقابل ما نعهده من النزعة الوطنية المتطرفة في النظام السياسيّ الحديث." (فيليب حّي وآخرون، تاريخ العرب (مطول)، ص ٣٥). ويقول شوقي ضيف: "وكان الرباط الذي يوثق الصلة بين أفراد القبيلة هو العصبية، وهي عصبية قبلية، ليس فيها شعور واضح بالجنس العربيّ العامّ." (شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ٥٧) ويقول هنري ماسيه: "فالعصبية... هي إذًا ذلك الوعي البدويّ." (هنري ماسيه، الإسلام، ص ٣٥)

٢ - ابن خلدون، المقدمة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٤، ص ١٤٥ - ١٤٧، و ١٥٤ - ١٥٧، و ١٥٩ - ١٦١، وغير هذا كثير.

٣ - المصدر نفسه، ص ١٤٥

٤ - المصدر نفسه، ص ١٤٦

٥ - يقول شوقي ضيف: "وهذه القبائل... كانت تتحد في نظمها السياسيّة، وهي نظم قبلية، تقوم على أساس القبيلة واشتراك أبنائها في أصل واحد وموطن واحد... وكذلك اشتراكها في تقاليد وعرف تتمسك بها تمسكًا شديدًا." (شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ٥٧)

(ولا سيّما النسب القبلي الجيوسياسي الذي انقسم بين العدنانيّة والقحطانيّة)! والمدلول الذي يمكننا أن نستخرجه من هذا المفهوم القبليّ، هو مدلول أرضيّ - وجوديّ. فلم تكن السلطة الدينيّة قائمة بعد. إنّ التفسير الميثولوجيّ نفسه للعالم، عند عرب الجاهليّة، يبقى دون مستوى ميثولوجيا الشعوب الغابرة العظيمة، كاليونان مثلاً. فقد كان تفسيراً حسياً للظواهر الخارقة والمجرّدة، أي أنّهم خلّعوا "الطبيعة الحسيّة على المعاني"،^(١) تماماً كما نقلوا الصور الخارجيّة في أدبهم بتشابه واستعارات مادّيّة. وهذه النزعة الحسيّة في التفكير الميثولوجيّ هي خاصيّة من خواصّ العقل البدائيّ، في مستوى الحضارة الأولى.

لم تكن السلطة الدينيّة إذًا، قائمةً آنذاك، بعد، بل كانت القبليّة هي التي تحدّد المسلك الدينيّ للأفراد، وتحدّد آهتهم.^(٢) بتعبير آخر، كانت الهيمنة وقضيّة التعامل مع الواقع أرضيّة، لا غيبيّة. فالذات المفردة لا تتمسك بالزعيم الدينيّ بقدر ما تتمسك بالذات الجماعيّة، وبما يُتيح لها البقاء والاستمرار.^(٣) لقد مثل الكهنة والعرّافون، في ذلك العصر، دورًا لا يُستهان به، بلا شكّ، ولكنّ الزعيم الأرضيّ (رئيس المجتمع عند الحضر، وشيخ القبيلة عند البدو) كان هو الذي يُمسك بزمام الأمور، ويقول الكلمة الأخيرة. "لم يكن الشاعر الجاهليّ ينظر إلى الأشياء بأفكار مسبقة. كان يحسّها ويراهها كما هي، بسيطة، واضحة، لا تحبّي بالنسبة إليه أيّ دلالة متعالية أو أيّ معنى ميتافيزيقيّ."^(٤) كان همّ الجاهليّ يتجلّى، أولاً،

١ - حسين مرّوه، النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، بيروت: دار الفارابي، ط ٤، ١٩٨١، ١ / ٢٨٨

٢ - سبب هذا أنّ البدويّ ما كان "يقيم كبير وزن للدين." (فيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب (مطول)، ص ١٣٢) فهو في ممارسته لبعض الطقوس الدينيّة إمّا ينساق بقوة الاستمرار ويجري امتثالاً لأحكام العرف والتقليد. (المرجع نفسه، ص ١٣٣)

٣ - - لقد رفض بعض الجاهليّين إلهه لأنّه لم يلبّد حاجاته. ومن قصص هؤلاء ما نقله بعضهم بقوله: "وهذا كنانيّ يُقبِل على صنم قبيلته فتنفر إبله من منظر الدماء المرافقة عليه، فيرميه بحجر ويقول: لا بارك الله فيك إلهًا، أنقرت إبلي. وذاك آخر يُقتل أبوه فيستشير الصنم مستقسماً بالقداح، فيخرج الناهي عن الأخذ بالثأر فيضرب بالقداح وجه الصنم، وينصرف ليفتك بأعدائه. وذلك ثالث كان يأتي لضّمه بالطعام ويضعه عند رأسه، فمرّ به يوم ثعلبان فأكل الطعام وعصل على رأس الصنم، فغضب الرجل وضرب الصنم فكسره." (محمود سليم الحوت، الميثولوجيا عند العرب، ص ٣٣) ويورد مصطفى حجازي تحليلاً شائفاً ينطبق على حياة الجاهليّ، فالإنسان في الجاهليّة كان مثلاً للإنسان المقهور، لأنّه يعيش "في عالم من العنف المفروض، عنف يأتي من الطبيعة وغوائلها التي لا يستطيع لها ردًا، والتي تشكّل تهديدًا فعليًا لقوّته وأمنه وصحّته... هذا العنف يجعله يعيش في عالم الضرورة، في حال فقدان السيطرة على مصيره." (مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص ٣٥) من هنا الخضوع للقبيلة والتمسك بها، فالإنسان المقهور معرّض دائماً لمفاجآت تحمل خيراً أو شرّاً دون أيّة ضمانات، لذلك يلجأ، أحياناً إلى التمتّي السحريّ أو الخرافيّ. (المرجع نفسه، ص ٣٦)

٤ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٢٤ - ٢٥

داخل لعبة السلطة العامّة؛ فهو همّ سلطة، لا همّ عقل. كان يريد أن يسيطر على الأشياء ليبقى، لا أن يحاول فهمها. ولا تتم له محاولة السيطرة إلا بوساطة الجماعة، لأنّ خروجه منها، وبالتالي وحدته، يُفقدّه الطاقة الكبيرة التي تتمثّل في فاعلية الذات الجماعيّة. لقد كان مفهوم القوّة الحسيّة، القوّة التي تسيطر وتسحق الخطر الماديّ، وتذلّل الصعاب، هو أساس الوجود الذي لا يمكن أن يتمثّل في المجتمع الجاهليّ إلا عن طريق السلطة المادية وفرضها.

كانت القوّة الإلهيّة، إذ ذاك، متمحورة في الموقف الأرضيّ الوجوديّ، إذا صحّت التسمية، لا في الموقف المفارق أو المتعالي، وذلك بشكل سلطة يتجسّد صراعها في الصحراء، لا خارجها، وبين الذوات الجماعيّة الإنسانيّة، لا بين الذوات الميتافيزيقيّة المفارقة. لم تكن المشكلة مشكلة صراع بين الآلهة، أي بين السببيّات كما كانت الحال عند اليونان، مثلاً، بل بين الإنسان ومحيطه. ف"هذا الصراع الميتافيزيقيّ يتجسّم بين الإنسان والطبيعة الصحراويّة، بين الإنسان المُخصب والإنسان المُجذب، بين الفارس المنتصر والفارس المُدَل. وقد انتزعت هذه الصراعات ذرواتٍ من التقييم (كذا) الأخلاقيّ المتصل بالمعاناة الوجوديّة، بحيث شقّت أخيراً عن موقف عميق للشاعر العربيّ، إزاء ما دعاه بالدهر." (١) فالدهر (٢) يمثّل السلطة الميتافيزيقيّة على الأرض، ولكنها تتّصف بطابع أرضيّ، لا غيبيّ، وبصورة محض أرضيّ، وهو مرتبط، في مداه الأبعد وفي مدلوله الأعمق، بالقبيلة كذات جماعيّة، مؤطّرة للذات الفرديّة، تسوّغ لها خضوعها التامّ للأفعال، وانصهار فردانيّتها في الكليّة الموحّدة التي تكوّن القبيلة. من هنا يتحوّل مفهوم الدهر، من مفهوم دينيّ - غيبيّ إلى مفهوم أرضيّ - قبليّ، أو بالأحرى، يأخذ هذا البعد أيضاً: تصير القبيلة قدر الجاهليّ "الذي لا يستطيع أن يتفكّر منه" (٣)، كما تصبح جوهر وجوده، وقوام حياته الفرديّة والجماعيّة، (٤) وينخرط عندئذٍ في التزام يواجهه به المجهول مضطراً، للحفاظ على نفسه، وتحقيق ذاته، وإثبات وجودها أمام المحيط في صراع

١ - مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ١/ ٤٠٣

٢ - تكلّمنا على مفهومه، وشرحناه في التمهيد الذي سبق هذا الفصل.

٣ - أحمد أبو حاقّة، الالتزام في الشعر العربي، بيروت: دار العلم للملايين، ط١، ١٩٧٩، ص ٦٣

٤ - الموضوع نفسه

البقاء. وهذا الالتزام، على بدايته، "شبيه من جهة بالالتزام الوجودي".^(١) لننظر قليلاً في بعض أبيات من الشعر الجاهلي نختارها، مثلاً لا حصراً، دليلاً على ما نقول:

- يقول قيس بن الخطيم (مات عام ٥٧٦ م):

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَفْضَلْ، وَمَ يَلْقَ نَجْدَةً
مَعَ الْقَوْمِ، فَلْيَقْعُدْ بِصِفْرِ وَيَبْعُدْ.^(٢)

- ويقول سلامة بن جندل (مات عام ٥٩٩ م) ذاكراً أنه وهب قومه نفسه:

وَمَنْحَتْهُمْ نَفْسِي، وَأَمِنَةَ الشَّظَا
جَرْدَاءَ، ذَاتَ كَرِيهَةٍ وَنِزَاقِ.^(٣)

- ويقول الأعشى الأكبر (مات عام ٦٢٩ م):

مَنْ يَغْتَرِبَ عَن قَوْمِهِ لَا يَجِدْ لَهُ
عَلَى مَنْ لَهُ رَهْطٌ حَوَالِيهِ مُغْضَبًا.^(٤)

- ويقول المتلمس اليشكري (مات عام ٥٨٠ م):

أَمْنَتِيلاً مِنْ آلِ بَهْتَةَ، حِلْتِي
أَلَا إِنِّي مِنْهُمْ، وَعَرَضِي عَرَضُهُمْ
كَذِي الْأَنْفِ يَحْمِي أَنْفَهُ أَنْ يُكْشَمَا.^(٥)

- ويقول أبو نصر البراق (مات عام ٥٧٠ م):

لَعَمْرِي لَسْتُ أَتْرُكُ آلَ قَوْمِي
بِهِمْ ذُلِّي إِذَا مَا كُنْتُ مِنْهُمْ
وَأَرْحَلُ بَيْنَهُمْ إِنْ كَانَ يُسْرُ،
وَأَرْحَلُ إِنْ أَلَمَ بِهِمْ عَسِيرُ؟^(٦)

تعكس لنا هذه الأبيات علاقة بالسلطة. فالقوم قوّة، والذات لا بدّ من أن تُنسب إلى هذه القوّة لكي تبقى وتحقق وجودها، وإلا غابت وضاعت معاملها في غمرة الدم. لذلك، فإنّ الذات الجماعية تمارس

١ - الموضع نفسه

٢ - مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ١/ ٤٠٣

٣ - المرجع نفسه، ١/ ٤٠٣

٤ - المرجع نفسه، ٢/ ٤٢

٥ - المرجع نفسه، ٢/ ١٤٨ - ١٤٩

٦ - المرجع نفسه، ٣/ ١٦

امتصاصًا للذات الفردية، وامتلاكًا حتميًا لها، لا يمكن التفلّت منه من غير السقوط في حصار رهيب، يضربه العدم على الذات، فيقضّ مضجَعها، ويفرز فيه هَوَله.

كان القلق الوجودي الذي عاش فيه إنسان الجاهلية هو سبب انقطاع التمسك بالماوراء، لأنّ السماء تحوّلت إلى أرض. (١) بتعبير آخر، تحوّلت إلى قيمة نفعيّة، فلم تعد قائمة بذاتها، بل بمدى منفعتها. كان الجاهليّ، كأبيّ إنسان بدائيّ التفكير، يحاول أن يهادن القوّة السببيّة التي تتخطّى تفكيره وطاقاته، من أجل ضمان بقائه. ولم يكن الإله مهمًّا بقدر ما هو مساعد لقبيلته. وإذا ما انتصرت قبيلة على أخرى، فلا عجب في أن نجد القبيلة المغلوبة تتحوّل عن آلهتها إلى آلهة القبيلة الغالبة، (٢) لأنّها أنفع وأقوى. من هنا نفهم معنى تحوّل القوى الميتافيزيقية إلى قوى أرضية. فالنقيضان: السلطة الأرضية والسلطة الميتافيزيقية يتداخلان، ويكوّنان وجهًا واحدًا للذات الجماعية المهيمنة. يصير الدهر وجهًا لسلطة القبيلة، ودفعه بيدها. نحن، إذًا، أمام المعادلة الآتية:

الدهر ← السماء ← السلطة الميتافيزيقية
القبيلة ← الأرض ← سلطة الذات الجماعية

وهي نسبة واحدة تتداخل في الأرض، وتتحرك انطلاقًا منها. يعني هذا أنّ حقل الوجود - الأرض، أو الوجود - الكتلة المادّية (الوجود - المادّة أو الظاهرة المادّية) هو أساس الحياة الجاهلية وحركتها.

١ - يقول أدونيس: "لم يكن الشاعر الجاهليّ يرى في العالم فعلَ القوى الأبدية لإله خالق حكيم لا يمكن الشكّ بحكمته، ولا تمكن مناقشتها... وكان يعتبر العالم أفقًا لعمل حرّ يزداد حريةً يومًا بعد يوم... فالمطهر الحقيقيّ، بالنسبة إلى الشاعر الجاهلي، هو في الحياة لا وراء الحياة." (أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٢٦)

٢ - ومن هذا أيضًا دعوة القبائل إلى نصرة آلهتها فقط، وحملها معها إلى ساحات المعارك. ومن هذا القبيل أيضًا ما جرى في يوم الزويرين، "يوم كانت تميم تقاتل لتفرض عبادة آلهتها على بعض القبائل، بينما كانت القبائل الأخرى تدعو لآلهتها وتعمل لنصرها وفرض عبادتها. والزوير إله... كانت تميم تعظّمه." (مجموعة مؤلفين، دور الأدب في الوعي القومي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠١ (محاضرة: عادل جاسم البياتي: الشعر ونضال الوحدة في صدر الإسلام)

إنّ مفهوم الدولة، بالمعنى الواسع للكلمة، لم يكن ليعرفه العربيّ الجاهليّ، لأنّه كان بدائيّاً. لذلك تقلّص هذا المفهوم، وتمحور في القبيلة،^(١) وظهرت دويلات بدائيّة في تصارع دائم^(٢) - نقول بدائيّة لأنّ مجتمع الدولة وآليته المتحرّكة لا يمكن أن ينطبقا بدقّة على تلك الدويلات، أو الإمارات بتعبير أصحّ - . تفقد الذات نفسها بهذه الدولة، وتحتاج إلى حمايتها، مقابل خدمة دولتها كليّاً. حتى الحضر كان انتماءؤهم نسبيّاً.^(٣) وهذا يؤكّد لنا أنّ الدولة لم يكن لها كيان ثابت، بل القبيلة. فالحروب التي قامت بين القبائل في البقعة الواحدة كانت تنازُعاً على الهيمنة السلطويّة في إطار دمويّ. إنّ العلاقة النسبيّة كانت هي المتمكّنة في المفاهيم التقليديّة التي ترفد القيم والمعايير الجاهليّة، حتى إنّ توارث الرعامة كان مرجعه قوّة النسب ورفعته، أو سلطة قويّة تفرض هيمنتها من خلال سلطة أخرى، تكون وجهًا من وجوه الذات المحكومة.^(٤)

١ - يقول يوسف خليف: "إنّ القبيلة كانت الوحدة الاجتماعيّة التي عرفها المجتمع الجاهليّ في بداوته ومدنه." (يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ص ٦٠)

٢ - من هذه الدول بعض ما كان لعرب الجنوب كسبيا وحمير وسواها، والإمارات على التخوم، كدولة بني لخم وبني كندة وبني غسان. على أنّها ليست دولاً حقيقيّة بالمفهوم الواسع للفظه دولة، بمقدار ما هي قبائل مستوطنة في بقع أرضيّة ملائمة للاستقرار، وقد قامت ببعض الأمور ليصير مُستقرّها ملائمًا، ومن التعسّف أن نزعّم أنّه كان له تنظيم الدولة. يقول شوقي ضيف: "وحقًا تكوّنت عندهم إمارات في الشمال، ولكنّها ظلّت تقوم على أساس العصبية القبليّة، وإن بدا في تضايفها شعور ضئيل بالوحدة، لا بين القبائل الشماليّة فحسب، بل بينها وبين القبائل الجنوبيّة، فقد كان أمراء هذه الولايات من العرب الجنوبيّين كما يقول رواة الأخبار والنسابون، وإنّما نقول شعورًا ضئيلاً، لأنّ أصحاب هذه الإمارات لم ينفذوا فعلاً إلى فكرة الأمة العربيّة أو الجنس العربيّ، بحيث يجمعون العرب تحت لواء واحد، إنّما كان كلّ ما هنالك اتحاد قبليّ، له رئيس." (شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ٥٧ - ٥٨)

٣ - راجع الحروب التي قامت بين قبائل ودُعيت "أيام العرب". ولعلّ حرب الأوس والخزرج دليل واضح على ذلك، فهما قبيلتان كانتا مقيمتين في يثرب، عرفتا صراعاً هائلاً. وغيرهما من القبائل كثير. (راجع حروب الأوس والخزرج في: محمد طاهر درويش، حسان بن ثابت، القاهرة: دار المعارف، لا تاريخ، ص ١٠١ وما بعدها). وراجع في أيام العرب:

- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ٦٢ وما بعدها

- و حرب الفجار: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيوت: دار صادر، لا تاريخ، ١٥ / ٢، وكذلك: جرجي زيدان، العرب قبل

الإسلام، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦، ص ٢٩٦ وما بعدها

٤ - يقول أدونيس: "البطولة تطهّر الحياة وتضعدها وتعيد لها زهوها وامتلاءها. وفي البطولة تتغيّر صورة العالم: يصبح الوجود انعكاساً للذات في مثاليّة شخصيّة، ويصبح العالم حركة اقتحام وفروسيّة." (أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ١٦) حتى خرق السلطة والرفض كان يتمّ في إطار من الفروسيّة؛ فالصعاليك رفضوا الاستغلال، والروضخ لسيطرة العادات السائدة والطبقة المسيطرة، فحاولوا أن يتحرّروا

٦ - الفارس والبطولة/ مفهوم الفروسية: يمكننا أن نحدّد معنى البطل أو الفارس عند العرب الجاهليين، انطلاقاً من مفهومنا لمنظور السلطة، على النحو الآتي: إنّها الذات الفردية التي تنزع إلى تحقيق وجودها من خلال مفاهيم الذات الجماعية التي تتمفصل حول تلك الأولى، وتحاول أن تدفع عنها هول الغياب بتأكيدها على حضورها عن طريق فرض السلطة. إنّها حركة اندفاع مستمرّ، تُحرّكها، في أغلب الأحيان، طاقة الذات الجماعية، فترسخ كينونتها، وتؤكد على وجودها، مرسخة بذلك كينونتها هي، ومحافضة على نفسها من حصار العدم. نحن، وهنا، أمام المعادلة الآتية:

$$\frac{\text{الـ"أنا"}}{\text{القوة الفردية}} = \frac{\text{الـ"نحن"}}{\text{القوة الجماعية}} \leftarrow \text{فروسية الذات الفردية} = \text{فروسية الذات الجماعية} \rightarrow$$

والنسبتان متقابلتان، كما نرى، لا تكتملان إلاّ معاً. فالأولى لا تكتمل إلاّ إذا انصهرت في الثانية، والثانية لا تحيا إلاّ إذا حققت لها الأولى هويّتها. إنّ الفروسية، من هذا المنظور، محور ترسيخ السلطة في أعلى إمكاناتها، عندئذ يتصقّى العالم والذات، وتمتلئ الحياة مجدّداً.^(١) وهكذا نفهم سبب تطرّف العربيّ في فروسيّته؛^(٢) فعندما يتغلّب القويّ على قويّ يصير كفوّاً للسلطة التي في يده، ويشعر بامتلاء شديد، وبأنّه ينتصر على زمام القوة المغيبة الأرضية: الدهر. إنّها، بانتصاره، يحقّق سيطرتين: سيطرةً على الآخر، وسيطرةً على ذاته، فيطهرها من شعورها بالنقص. كما أنّه يقدّم لنفسه نوعاً من تحديّ الموت والانتصار على مفاجآته.^(٣)

من عبودية المجتمع معتمدين على همّهم." (فرحان صالح، المادّية التاريخية والوعي القوميّ عند العرب، بيروت: دار القدس، ط ١، ١٩٧٩، ص ٨٧)

١ - يقول أدونيس: "البطولة تطهّر الحياة وتصعدها وتعيد لها زهوها وامتلاءها. وفي البطولة تتغيّر صورة العالم: يصبح الوجود انعكاساً للذات في مثالية شخصية، ويصبح العالم حركة اقتحام وفروسية." (أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ١٦) حتى خرق السلطة والرفض كان في إطار من الفروسية؛ فالصعاليك رفضوا الاستغلال، والرضوخ لسيطرة العادات والسائدة والطبقة المسيطرة، فحاولوا أن يتحرّروا من عبودية المجتمع معتمدين على أنفسهم." (فرحان صالح، المادّية التاريخية والوعي القوميّ عند العرب، بيروت: دار القدس، ط ١، ١٩٧٩، ص ٨٧)

٢ - يقول أدونيس: "ولا يفخر الفارس فخره الحقّ إلاّ في انتصاره على فارس آخر في مستواه بسالةً ومروءةً." (المرجع الأول نفسه، ص ١٧)

٣ - يقول أدونيس: "لذلك ليس القتال... لعباً كفيّاً، بل هو حاجة يفرضها قدر الحياة للتسلّح ضدّ قدر الموت." (الموضع نفسه)

البطولة، إذًا، تَمَرَّد. إنَّها محاولة شَقَّ الحصار القاتل الذي يفرضه العدم على الذات باستمرار. فضعف الماورائيات أفقدَ الجاهليَّ أمله بتحقيق ذروة الطموح الإنساني: الخلود؛ وبالتالي، سلبه هذا الضعفُ كلَّ شيءٍ إلاَّ همَّ تحقيق اللحظة، لأنَّ اللحظة هل كلَّ ما يملك. لذلك، نجد الشعر الجاهليَّ كثيرًا ما يتطرَّق إلى موضوع الموت، فيصفه بالمفاجئ الذي لا مردَّ له، وبالحتميِّ الذي يغيب الإنسان. إنَّه العدم الذي يتسرَّب شيئًا فشيئًا إلى شقوق الحياة الواهية، ليملاها بذاته، فينقص من ذاتها هي. لنستعرض بعض الأمثلة من شعر الجاهليين في الموت:

- يقول زهير بن أبي سلمى (مات عام ٦٠٩ م.):

رَأَيْتُ الْمَنَايَا حَبَطَ عَشْوَاءَ مَنْ تُصِيبُ مُتْمَتُهُ، وَمَنْ تُحْطِئُ يُعَمِّرُ فَيَهْرَمُ.
وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَايَا يَنْلَنُهُ وَإِنْ يَزِقَّ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بَسَلَّمَ.^(١)

- ويقول طرفة بن العبد (٥٤٣ م. - ٥٦٩ م.):

لَعَمْرُكَ إِنَّ الْمَوْتَ مَا أَخْطَأَ الْفَتَى، لِكَالطَّوْلِ الْمَرْخِي وَثِنْيَاهُ فِي الْيَدِ.
أَرَى الْمَوْتَ يَعْتَامُ الْكِرَامَ، وَيَصْطَفِي عَقِيلَةَ مَالِ الْفَاحِشِ الْمَتَشَدِّدِ...
أَرَى الْمَوْتَ أَعْدَادَ النُّفُوسِ، وَلَا أَرَى بَعِيدًا غَدًّا، مَا أَقْرَبَ الْيَوْمَ مِنْ غَدٍ!
أَرَى الْعَيْشَ كَنْزًا نَاقِصًا كُلَّ لَيْلَةٍ، وَمَا تُنْقِصُ الْأَيَّامُ وَالذَّهْرُ يَنْفَدِ.^(٢)

- ويقول عدي بن زيد (مات عام ٥٩٠ م.):

أَعَاذِلْ، مَا يُدْرِيكَ أَنَّ مَنِيَّتِي إِلَى سَاعَةٍ فِي الْيَوْمِ أَوْ فِي ضُحَى الْغَدِ؟^(٣)

- ويقول لبید بن ربیعة (مات عام ٦٦١ م.):

فِيمَا تَرَيْتَنِي الْيَوْمَ عِنْدَكَ سَالِمًا فَلَسْتُ بِأَحْيَا مِنْ كِلَابٍ وَجَعْفَرِ.^(٤)

- ويقول عبید بن الأبرص (مات عام ٦٠٠ م.):

١ - مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ٢/ ٣٢٣، ٣٢٤

٢ - فؤاد أفرام البستاني، طرفة ولبید، بيروت: سلسلة الروائع، ط٧، ١٩٧٣، ص ١٢

٣ - مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ٢/ ٤٤٣ (راجع قصيدته: "عبرة الدهر" في هذا الصدد).

٤ - المرجع نفسه، ٢/ ٥١٧

فَمَنْ لَمْ يَمُتْ فِي الْيَوْمِ لَا بُدَّ أَنَّهُ سَيَعْمَلُهُ حَبْلُ الْمَنِيَّةِ فِي غَدٍ. (١)

- ويقول المثقّب العبدويّ (مات عام ٥٨٠ م.):

هَلْ لِلْفَتَى مِنْ بَنَاتِ الدَّهْرِ مِنْ وَاقٍ؟ أَمْ هَلْ لَهُ مِنْ حِمَامِ الْمَوْتِ مِنْ رَاقٍ؟ (٢)

تعكس هذه النماذج الستّة حالة من القلق الوجوديّ، ونوعاً من الإقرار بالمصير المحتوم وبقوّة القدر الجارفة، وهي ما دعاه بعضهم "الدهر"، ونُسبت إليه فئة من الناس (الدهرية). والقدر أو الدهر "في مصطلح الجاهليّة هو الزمان". (٣) لقد وقف الجاهليّ وحيداً أمام قوّة جارفة، قاهرة، لا يستطيع أن يدفعها. وما زاد من وحدته انعدام الخلاص الميتافيزيقيّ، (٤) فكان عليه أن يُثبت وجوده، ويحاول صدّ العدم عن التسرّب إلى شقوق الحياة وإفسادها، أطول مدّة ممكنة. ولكنّ الغصص الحزين، والقلق الدائم، على الرغم من ذلك، لم يبرحاه، لأنّه عالمٌ، بحسّ مأسويّ مفرّج، أنّ النهاية جاثمة أمامه، وبشكل مفاجئ، كلّ لحظة، وفي كلّ مكان.

وللمظهر السلطويّ - الفروسيّ وجه آخر. إنّه ثورة على السلطة بوساطة سلطة أخرى. ولكنّ هذه السلطة الأخرى تحتوي على وجود للذات الفرديّة، ولذا فهي مقبولة. إنّها تؤكّد على الذات أمام ذات أخرى تغيّبها بحضورها. وهي، في الوقت نفسه، تؤكّد على كيانها الذي يختفي أمام الذات الجماعيّة. فبالفروسيّة وحدها تستطيع الـ"أنا" أن تظهر كذات لها حضور قويّ في هيمنة الـ"نحن". إنّها التمرد من خلال الخضوع، وتوجيه هذا الخضوع ليؤكّد على بقاء الكيان الفرد. فعندما تتمرد الذات على حضور آخر، تنقاد لمتطلّبات الـ"نحن" التي تحتويها، لكنّها تتبع في انقيادها مسلكاً حيويّاً يضمن لها بقاءها وهيمنتها. فسلطة

١ - المرجع نفسه، ٥٦٩ / ٢

٢ - المرجع نفسه، ٤٧ / ٣

٣ - حسين مروه، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ١ / ٣٠٦. ويوضح مصطفى حجازي معنى الدهر، فيقول إنّه كالأمثال الشعبيّة فيما بعد، "كلّها محاولات سحرية لإدخال بعض التنظيم على هذا الاعتبار (اعتباط الطبيعة)، بغية السيطرة عليه، إمّا من خلال الاستكانة للقدر المكتوب، أو من خلال تبريره (كذا) كجزء من طبيعة الحياة نفسها يجب قبوله." (مصطفى حجازي، التخلّف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، ص ٣٦)

٤ - على الرغم من وجود بعض عقائد التوحيد، فإنّ عرب الجاهليّة كانوا وثنيين وقليليّ الإيمان (راجع بعض هوامش هذا الفصل، وكذلك بعض هوامش التمهيد التي تتناول هذا).

ال"نحن" تؤكّد على سلطة ال"أنا" التي هي فيها. إنّها تعود لتجد ذاتها في تمردّها وخضوعها،^(١) وهنا تحديداً تكمن أهميّة السلطة القبليّة بالنسبة إلى الفرد. يمكننا أن نمثّل هذه الظاهرة في شخصيّة عنتره (٥٢٥ م. - ٦١٥ م.) مثلاً. فقد عانى هذا الشاعر الفارس عُبنَ المجتمع بسبب لونه، وتمردّ وبحث عن الحرّيّة؛ إلّا أنّه، عندما استنجد القوم به، نهض، وازداد فيه العزم، و"كانت الحرب علاجاً لدائه وامتحاناً لقدره."^(٢) تمثّل هذه الشخصيّة خيرَ تمثيل الفارس في صراعه مع العدم، شخصيّة الفارس الذي ينطلق من سلطة ال"نحن" ليؤكّد ذاته أمام الزمن. فقد كان يفضّل "الاستقلال في الرأي وأن يكون الفتى لنفسه نهجاً من ذات نفسه يحدّ خطاه إليه... كما يستحثّ الفتيان على أن يخوضوا الصعاب ويقتحموا الأزمات بفؤاد ذكيّ وأنف حمي، وأن يجعلوا همهم قرى الضيفان، وحلّ ما يعترض طريقهم من مشكلات، فلا تتبدّد طاقتهم عند هبوب ريح النكبات والمصائب ولا تُفزعهم الأعاصير، وإلّا كان الموت خيراً من حياة تطير نفس صاحبها شعاعاً عندما تحلّ به العضلات وترجمه الكوارث وليس له من نفسه مرشد ولا هادٍ."^(٣) وهو يرفض حياة الهوان، ويعشق الخيل، ولا يترك ساحة الوغى إلّا منتصراً، ويتصوّر نفسه الموت بعينه، ولكنّه "يعفّ عند المغنم"، ولا يفرح إلّا إذا انتصر على فارس عظيم شأنه.^(٤) يقول:

يُخْبِرُكَ مَنْ شَهِدَ الْوَقِيْعَةَ أَنِّي
أَغْشَى الْوُغَى، وَأَعِفُّ عِنْدَ الْمَغْنَمِ.^(٥)

تعكس هذه الشخصيّة المتميّزة في التاريخ من غير شكّ، وعيّا حاداً بالواقع. حتى ليُمكننا أن نقول إنّ للفارس أو للبطل وعيّا بالواقع وبذاته أكثر من غيره، وهذا هو سبب صراعه الدائم، واضطرابه المستمرّ. لقد كان المعنى الأعلى للسلطة في الجاهليّة هو القبض على الحياة، فإهمال البطل يطمسه ويقضي عليه قضاءً مُبرهنًا، فهو ميت - حيّ، أو حيّ - ميت. لذلك يقول عنتره واصفًا شفاءه عن طريق الحرب واستنجد قومه به:

١ - قارن هذا بقول أدونيس: "تتخذ المغامرة طريقاً - نطلّ في هجرة دائمة خارج نفوسنا، لغاية واحدة: أن نجد نفوسنا." (أدونيس،

مقدمة للشعر العربي، ص ١٦)

٢ - إيليا حاوي ومطاع صفدي، موسوعة الشعر العربي، ١/ ٥٢٢

٣ - حسن عبد الله القرشي، فارس بني عبس، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٦٩، ص ٤٥ - ٤٦

٤ - المرجع نفسه، ص ٤٦ - ٤٩

٥ - مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ١/ ٥٣٢

وَلَقَدْ شَفَى نَفْسِي وَأَذْهَبَ سُمْمَهَا قِيلُ الْفَوَارِسِ: وَيَاكَ، عَنَتَرَ، أَقْدِمِ... (١)

ولما كانت السلطة فعلَ تأكيد على الكينونة، فهي فعل تأكيد على حياة الذات كما أشرنا. إنَّ الزمن الهارب أحالها إلى فريسة تنتظر الموت الذي يكمن لها في كلِّ حجر، وفي كلِّ حبة رمل، وفي كلِّ نسمة ريح؛ وعليها، لكي تسيطر عليه، أن تسيطر على الحياة، ولو مرحلياً، فتنتصر على الدهر الخارجي، أي على العدم المحيط بالذات من كلِّ جانب. (٢) حينئذٍ يمكنها أن تتجرأً وتقول: لا أخاف الموت وإنَّ أماتني، كما قال عامر بن الطفيل (مات عام ٦١١ م):

رَهْبْتُ وَمَا مِنْ رَهْبَةِ الْمَوْتِ أَجَزُّعُ، وَعَالَجْتُ هَمًّا كُنْتُ بِالْهَمِّ أَوْلَعُ. (٣)

٧ - مفهوم الزمن: كان مفهوم الزمن عند الجاهليِّ مرتبطاً كلَّ الارتباط بمفهوم الوجود والبقاء. إنَّه الزمن السيال الذي لا يتوقّف، ويجرف مع مساره كلَّ شيء. لذلك لا مردّ له. وهو العلة الأساس والمشكلة الكبرى. وقد واجه الجاهليُّ هذا الزمن بشقّه الواحد: الحاضر، وكان هشّاً، سريع الزوال. فلا قيمة للماضي الآن لأنّه تلاشى، ولأنّ فيه بؤرة للعدم، تعكس مفهوم الزوال القائم، والخراب الذي يتسرّب إلى الحياة من شقوقها. والآتي، لا فاعليّة له أيضاً، لأنّ الذات قد تبطل قبل أن تصل إليه. إنّه، إذًا، الزمن الأحادي الجانب، ولكن المتحوّل باستمرار، في محيط محدود، متكرّر حتى أقصى الهول: الرمل، الريح السموم، القحط، العطش، إلخ... هكذا، لم تكن أبعاد الزمن الثلاثة لتمثّل دورها في الحياة الجاهليّة. بل كانت لحظة الحاضر وحدها هي الأساس، لأنّ الذات، بعده، تكون أمام المجهول. يقول طرفة:

أَيَا أَيُّهَا اللَّائِمِي، أَشْهَدَ الْوَعْيُ، وَأَنْ أَحْضَرَ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مُحْلِدِي؟

فَإِنْ كُنْتَ لَا تَسْطِيعُ دَفْعَ مَنِيَّتِي فَدَعْنِي أَبَادِزَهَا بِمَا مَلَكَتْ يَدِي! (٤)

٨ - خاتمة وخلاصة: خلاصة القول، كان للسلطة عند الجاهليّين مفهوم وجودي، قبل أن يكون سياسياً أو اجتماعياً. إنّها، لارتباط الإنسان بالأرض، تضمن له بقاءه بقاء الجماعة - مصدر سلطته. وهي، لكونها مشروع بقاء، تنزع إلى ملء ثقب الذات بالحياة والاندفاع من أجل الاستمرار، في محيط يحاصره

١ - المرجع نفسه، ١ / ٥٣٥

٢ - المرجع نفسه، ١ / ٢٩

٣ - المرجع نفسه، ٢ / ٤٠٢

٤ - المرجع نفسه، ٢ / ٤٠٢

العدم، ويواجه الموت كلّ لحظة.^(١) والسلطة الجاهلية تتمحور حول العصبية التي تمب المرء قوّة حضور، وهو، بدوره، يتمسك بالقبيلة (الذات الجماعية) لأنّها هي من يؤمن له نوعاً من إطار الاستمرارية في قساوة المحيط، وعثرات الزمان، وهو، بدوره، يقدّم نفسه حافظاً لها، ومدافعاً عنها. ومن هذه القبيلة تنبثق سلطته الحافظة. إنّها محور التجربة الجاهليّة.

١ - يقول أدونيس: "سليبيًا، تكشف هذه الأمنية (أمنية الجاهليّ في أن يكون الفتي حجراً) عن شعور العربيّ بأن الحياة هشة، سريعة الانكسار." (أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ١٣). ويقول كذلك: "وتكشف، إيجابياً، عن التوق إلى التغلب على الهشاشة والموت. ففيما يكشف الشاعر العربيّ نفسه، يكشف عبثيّة العالم الذي يتوقّف عليه، مع ذلك، مصيره." (المرجع نفسه، ص ١٤)

الفصل الثاني:

السلطة في صدر الإسلام

١ - مقدمة: مع مجيء الإسلام، تحوّلت الحياة العربيّة تحوُّلاً محوريّاً وجذريّاً. لكنّ الإسلام لم يكن مجرد مشروع سماويّ كما ألف بعض الفقهاء أن يعتبروه، بل مشروع سياسيّ كبير أيضاً، بعيد المدى. وينبغي هنا أن نذكر أمراً، نراه على جانب كبير من الأهميّة يتعلّق بهذا الموضوع. فلا يمكن للباحث أن ينظر فيه بعيداً عن الجذور الاجتماعيّة التي مهّدت له. كما لا يمكن لنا أن نفرصه عن علاقته بالزمن علاقةً تواصلٍ اجتماعيٍّ وفكريٍّ، لها جذور ضاربة في جاهليّة العرب. ويذكر حسين مروّة تحليلاً مهمّاً، نوردته كما جاء نظراً إلى أهميّته، يقول: "إنّ الفئات المعادية للتقدّم يهّمها جدّاً ترسيخ كون الدين يظهر منفصلاً عن جذوره الاجتماعيّة وفي انقطاع مطلق عن قضية الصراع الطبقيّ بالأخصّ. وفي هذا السياق الإيديولوجيّ نفسه اجتهد كثير من مؤرّخي الإسلام، قديماً وحديثاً، في أن يجعلوا - أوّلاً - من الإسلام بدءاً لتاريخ جديد كليّاً في حياة العرب، منقطعاً انقطاعاً تامّاً عن تاريخ حياتهم قبل الإسلام، أي أنّ كلّ شيء جاء به الإسلام من تعاليم وعقائد ومفاهيم وشرائع لا صلة له بشيء من ماضي العرب السابق للإسلام، البعيد عنه والقريب، ثمّ اجتهدوا في أن يجعلوا تاريخ الفكر العربيّ مبتدئاً بتاريخ ظهور الإسلام، بحيث يبدو وكأنّ العرب لم يكن لهم قبل ذلك ما يستحقّ أن يُذكر من تراث فكريٍّ أو ثقافيٍّ، وكأنّ الإسلام قد خلق العرب من نقطة الصفر. إنّ هذه النظرة إلى الإسلام من جهة، وإلى تاريخ العرب قبل الإسلام من جهة ثانية، تخالف الواقع أوّلاً، وتعادي العلم ثانياً، وتعارض نصوص الإسلام وتعاليمه وتشريعاته ثالثاً. أمّا مخالفتها للواقع فمن حيث إنّ المصادر الكثيرة الموثوق بها تاريخياً وعلمياً تُثبت أنّ تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده تاريخ واحد متّصل، وأنّ كلّ شيء ممّا ظهر على السطح أو في الأعماق ضمن المجتمع العربيّ منذ ظهور الإسلام هو امتداد تطوّريّ لما كان عليه في عصور الجاهليّة، ولا سيّما العهد الأخير منها، عهد القرن السادس وأوائل القرن السابع." (١)

١ - حسين مروّة، النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ١/ ٣٠٣ - ٣٠٤

هذا الأمر مهم جداً، ولا سيّما إذا أردنا أن ندرس الفكر الإسلامي داخل علاقته الاجتماعية والحضارية والتاريخية.

قلنا إنّ المشروع الإسلاميّ كان يحتوي في جوهره على مشروع سياسيّ كبير أوّلاً. فمن التفكك الجاهليّ إلى التلاحم الإسلاميّ المبدئيّ، ومن الضياع الوجوديّ والوثنيّ إلى المهدي الطوباويّ، ومن العصبية القبليّة المحدودة إلى العصبية الدينيّة الشاملة،^(١) ومن استراتيجيّة القبيلة إلى استراتيجيّة الدولة فالأمة... تلك كانت حدود أهمّ دعوة قام عليها مشروع تاريخيّ بعيد المدى، يحتوي، إلى جانب الرؤيا الدينيّة، على أبعاد سياسيّة ضخمة، وعلى جانب كبير من الأهميّة.

لقد كان المشروع الإسلاميّ إرساءً عامّاً لنسخ الرؤيا العربيّة. به تحقّق مفهوم المطلق الذي شدّ الأرض إليه نظريّاً، وحسم الخلاف، نهائياً، بين الشكّ في الموارء والإيمان الضعيف أو الخجول، وبين التسليم الكامل لإرادة المطلق والتسامي نحوه، تسليماً تجسّد فعلاً في التاريخ، وإمبراطوريّة عظيمة في الحقلين السياسيّ والحضاريّ، وتجديراً لأسس ثابتة، لا مجال للحياد عنها بشكل جوهريّ، عبر لآزمن.

لقد حاول النبيّ محمد أن يحقّق جذور الوعي العربيّ الدائم، ونجح في هذا نجاحاً كبيراً، فراح يحوّل العالم، بدءاً بشبه الجزيرة العربيّة، إلى "دار للإسلام". وكانت الدولة العربيّة التي امتدّت إلى كلّ جهة صورة لهذه الدار، على الرغم من الخلافات المستمرة التي كانت تعصف بها، بفعل ممارسة السلطة ومفهومها.

٢ - السلطة الدينيّة في صدر الإسلام: مأسسة^(٢) لاهوتيّة تنظّم المفهوم الغيبيّ المفارق: مع مجيء الإسلام تغيّر الكثير من المفاهيم عند العرب. كان جوهر هذا التغيير ثلاثة أمور:

١ - يقول جوزف شلحت إنّ المفاهيم مع الإسلام تغيّرت: فعوضاً من التميّز القبليّ ظهرت الدولة الشموليّة الكونيّة، وعوضاً من رابطة الدم ظهرت رابطة الدين. (J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1964, p. 15) ويرى ابن خلدون أنّ الدعوة الدينيّة تدعم العصبية، وتُنهى تنافس أفرادها، وتوحّد أهدافهم. (راجع: ابن خلدون، المقدمة، ص ١٥٨) ويقول فرحان صالح إنّ الإسلام وحّد القبائل وفكّر القوى التي تعاونت مع النبيّ. (فرحان صالح، المادّيّة التاريخية والوعي القومي عند العرب، ص ٩٧)

٢ - نستعمل اصطلاح "مأسّس، يُمأسّس" (ومصدره "المأسّسة") بمعنى أحال إلى مؤسّسة؛ وقد سبق استعماله في كتاب "تكوّن الكتاب العربيّ" لفرنسوا زبال، إذ ورد ص ٦٧ و ٨٧ منه التعبير "مأسّسة" بمعنى institutionnalisation. وقد جاء في القاموس أنّ الاصطلاح "مؤسّساتيّة" بمعنى institutionnalisme. (راجع: جبور عبد النور وسهيل إدريس، المنهل، بيروت: دار الآداب ودار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٧٩، ص ٥٦٠)

١ - تحوُّل المفهوم السلطوي: السلطة الدينية الميتافيزيقية.

٢ - تدمير البعد الأرضي لحساب البعد الديني.

٣ - تأسيس الدولة أو الذات الكبرى.

لقد تحوّرت هذه المفاهيم الجديدة الـ"أنا" في رؤيا جديدة للكون والإنسان، وفتتت الشعور بالذات والزمن، لتلغي ما يمكن أن نسميه "وجودية السلطة". لم تعد نظرة العربيّ إلى الأشياء والمحيط نظرة أونطولوجية - وجودية، بل أصبحت فقهية - ميتافيزيقية، تتخطى الإنسان إلى المطلق.^(١) صارت الأرض منطلقاً للوصول إلى المطلق (الله/ الجنة). لقد تحوّل الجدل الحاصل بين الأرض (المحدود) والجنة (المطلق) إلى تلاؤم وتنميط: الأرض تعلّم الإنسان الوصول إلى الله، فتستحيل إلى معبر، أو مصهر تتصقّى فيه الذات من غبار المحدود، تمهيداً للاغتسال في هذا المطلق.

٢ - ١ - السلطة الدينية:

أ - كيان السلطة الدينية: كان الإسلام تأسيساً جديداً لمفهوم السلطة. فالذوات الجماعية

التي تمثل قواعد سلطات صغيرة تتفاعل وتتضارب مرتبطة بمدلول وجودي تحوّلت إلى سلطة كبيرة ذات بعد لاهوتيّ - غيبيّ، ينزع إلى بلوغ المطلق عن طريق تفجيرها في الأبعاد الأرضية.^(٢) فكلّ ما في الأرض مدعاة إلى تأمل قدرة الخارق اللامحدودة، وتمجيده، والشهادة له. إنّ الأشياء نفسها، من أصغرها إلى أكبرها، بمختلف أنواعها التي يمكن للإنسان أن يعرفها، هي أشبه بخلق من إرادة لامتناهية، مفارقة، لا تتجه إلّا إليه، فهي الإرادة التي انبثقت منه بعد أن تحوّلت الكلمة الإلهية فعلاً، وكان الوجود: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾

١ - نصّ الدين الإسلاميّ على تشريعات أرضية، جميعها مستمدّة من الدين نفسه. فكان بذلك يؤكّد على أنّ كلّ شيء في الوجود خاضع لإرادة المطلق، أي من لدن قوّة وإرادة مفارقتين، تُبرجمان حياة الإنسان في الوجود. يقول صبحي الصالح: "إنّ الإسلام ينفرد من بين تلك الأديان (السماوية) بتنسيقه بين شؤون المادّة وشؤون الروح، وبين سلطات الدولة وتوجيهات الدين، وبين العمل في الدنيا والاستعداد للآخرة." (صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ص ٥٧) لهذا السبب لا يزال بعض رجال الدين، حتى اليوم، يجهدون في إضفاء الشرعية الإسلامية على النظام السياسيّ أو الاجتماعيّ الذي يرتبطون به. (صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، بيروت: دار الطليعة، ط ٤، ١٩٧٧، ص ٣١)

٢ - يقول محمد أركون: "ينبغي على التحليل أن يتفحص هنا العلاقات الحسّاسة التي تُسجّت وحيكت ما بين السيادة العليا التي تعتمد في حقيقتها على تماسك (أو صلابة) المعنى المقترح من قِبَل الخطاب القرآني (كذا) وبين السلطة السياسية التي راحت تُترجم على أرض الواقع." (محمد أركون، مقال: مدخل لدراسة الروابط ما بين الإسلام والسياسة، ص ١٦٠)

سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانِتُونَ، بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ فِئْمًا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. ﴿١﴾

البعد السلطوي بعد شرعي - أرضي، انعكس على الواقع السياسي والاجتماعي^(٢) والشعري، فبرمج مفهومًا جديدًا للذات الجماعية. لقد أنقذ العربي من ضياعه الوجودي الطويل. فتفكيك مبدأ العدم الذي لا مفر منه، ذاك المبدأ الذي قعد تحركات العربي جميعها، وبرمج تفكيره ومسلكه الاجتماعي والحضاري، بل برمج نهج وجوده وتحقيقه لهذا الوجود، نقول، تفكيك مبدأ العدم هذا أدى إلى تغيير في جوهر الحياة والسلوك والاجتماع والحضارة بشكلها الأوسع. فبما أنّ الفكر الأسطوري (الذي عرفه العرب هنا) يشكّل بنية، هي بمنزلة "شكل ذهني من أشكال الحرقلة" bricolage^(٣)، كما يقول كلود ليفي شتراوس (ولد سنة ١٩٠٨)، فإنّ الفكر الديني الإسلامي الجديد كسر هذه البنية، وشكّل بنية جديدة ذات قاعدة مغايرة، بل معكوسة، حوّلت تطلّعات الإنسان من الأرض إلى العلاء، من إرضاء الذات الفردية والجماعية (النفس والقبيلة) إلى إرضاء المطلق أو العلة الأولى، إذا صحّ التعبير. على أنّ هذا لا يعني أنّ العربي قد أقام بنية جديدة على قاعدة علمية. فالفكر الأسطوري تقع عناصره "في منتصف المسافة بين المدركات الحسية والمفاهيم"^(٤)، ولكنّ الفكر الديني لا يختلف كثيرًا عن هذا الوضع. فالبنى الأسطورية - السببية (الآلهة) تتجمّع كلّها في بنية واحدة، وتعلو على كلّ ما سبق، في تنسيق مذهل، فترجع كلّ سبب في الحدوث، وكلّ فعل من أفعال الظاهرة، إلى المطلق (الله). فالله ليس مجرد إله هنا، بل ليس مجرد خالق، كما رأى عدد من الباحثين في علوم الإسلام. إنّ كلّ شيء: الأرض وما فوق الأرض، الوجود وما يفارق الوجود، السبب والغاية النهائية. والطقوس التي تعتمد عليها العبادة في الفكر الأسطوري تعتمد عليها العبادة في الفكر الديني، أي في مرحلة ما بعد الأسطورة من مراحل الفكر البشري (المرحلة الطوباوية). وليس الفقه الإسلامي إلّا تنظيمًا لطقوس العبادة هذه، ولبنى الفكر الديني بشكل أوسع.

١ - البقرة/ ١١٦ - ١١٧

٢ - قارن: أدونيس، الثابت والمتحول، بيروت: دار العودة، ١٩٧٤، ط١، ١ / ٢٧. وقارن الفكرة السابقة ب: فرنسوا زبال، تكوّن

الكتاب العربي، ص ١١٠

٣ - كلود ليفي شتراوس، مقالات في الإناسة، تعريب: حسن قبيسي، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٣، ص ٤١

٤ - المرجع نفسه، ص ٣٥

لقد أصبحت الخلافة هي المفهوم الجديد، والاسم الجديد، للسلطة التي استحدثتها الإسلام، حتى صارت هي السلطة،^(١) "وأصبحت السلطة عنفاً باسم الدين."^(٢) وتحوّلت العصبية القبليّة إلى عصبية دينية، فشكّلت قوّة أعمق بكثير ممّا سبقها،^(٣) وتحوّلت الـ"أنا" إلى ذات جماعية،^(٤) تمثّل، في هذا المجال، قوّة السلطة الدينية المركّبة من جميع السلطات القديمة المتناحرة على السيطرة سابقاً، والمتألّفة حديثاً (وإن وقتياً أو ظاهرياً، ولكن من حيث المبدأ والبعد الديني)، التي تشمل القوّة السائدة في أعلى تجلياتها.^(٥) إلّا أنّ جوهر السلطة واحد، وإن اختلف تَمَطُّهُرُها، فقد كانت الكثرة هي التي تسيطر. ومع مجيء الإسلام، أصبح الخليفة "مَنْ يريد الأكثر... وقد تجسّد مبدأ "الأكثر" في نظرية الإجماع، وارتبط بجواز استخدام العنف بل القتل ضدّ الذين يخالفونه."^(٦)

وهنا نتوقف قليلاً عند مفهوم الخليفة لتوضيح الصورة. فالخليفة يراد به "خليفة رسول الله"، منذ أيام أبي بكر الصديق، أوّل الخلفاء الراشدين، أي أنّه الشخص الذي أعقب النبي في قيادة المسلمين والمؤمنين. ومع مجيء عمر بن الخطاب، صار اسمه "خليفة خليفة رسول الله"؛ فأرادوا اختصار المصطلح،

١ - أدونيس، الثابت والمتحوّل، ١ / ١٢٣ وما بعدها.

٢ - الموضوع نفسه. وفي هذا يقول زكي نجيب محمود: "فلقد يكون للأمير أو الوزير رأي، فيكون الويل لمن خالف... يجلس الأمير أو الوزير، ورأيه في رأسه، والسيّاف إلى جواره، ثمّ يمثّل المخالف بين يديه، وفي مثوله هذا يكون الختام." (زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، بيروت: دار الشروق، ط ٤، ١٩٧٨، ص ٣٤) فالحوار لم تعرفه ساحة الأسلاف، إلّا ما ندر، وفي مواقف لم تكن تشكّل خطراً على سلطة الحاكم. (المرجع نفسه، ص ٤٦) فالأمر لذة للأمر أروع من كلّ لذة. (المرجع نفسه، ص ٤٨) والفكرة، عند العرب، ممزوجة بصاحبها وكرامته، ارفضها وترفضه معها، واقبلها تقبله. (المرجع نفسه، ص ٤٩) والخليفة التاريخي القديم (أو الأمير) نموذج السلطة العليا، يهب من شاء، ويمنع الخير عمّن شاء، بدون حساب. (المرجع نفسه، ص ٧٥)

٣ - ابن خلدون، المقدمة، ص ١٥٨

٤ - الخليفة يحكم باسم الشعب، ولكّنه "جاهز مسبقاً، بشكل أو بآخر، من حيث إنّه قرشيّ حكماً، وعلى الناس أن يُبايعوه، طوعاً أو كرهاً." (أدونيس، الثابت والمتحوّل، ١ / ١٢٥)

٥ - يقول محمد أركون: "إنّ الإسلام كدين وكتطبيق تاريخي، كان قد وُلد نتيجة النضال الذي استبدل بالسلطات المبعثرة والمتنافسة المبنية على اللعبة الميكانيكية للعصبيات القبليّة السائدة في الجزيرة العربية، سلطةً وحيدة مرتكزة على السيادة العليا للإله الواحد." (محمد أركون، مقال: السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، تعريب: هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، عدد ١٠، ١٩٨١، ص ٤٧)

٦ - أدونيس، الثابت والمتحوّل، ١ / ١٢٥، فالخليفة "هو السيّد المطلق، والتمرد عليه يعني وفماً للتقاليد التمرد على الله." (هنري ماسيه، الإسلام، ص ٩٤)

فصار "الخليفة". ولكن هذه القيادة ليست مجرد قيادة زمنية، أي على مستوى الحكم والسياسة، بل كذلك على مستوى الدين، فهو ممثل النبي، ويحلّ محلّه على رأس الناس، يقودهم لتنفيذ ما ورد في "الميثاق" الإلهي الذي حمّله النبي لهم: القرآن. وبهذا تكون له صفتان: صفة دنيوية، وصفة دينية أيضاً. وهذا ما ربط السياسة الإسلامية بالدين ربطاً وثيقاً، فالإسلام دين ودنيا.

ب - السلطة الدينية ومفهوم الزمن: ترتبط قضية السلطة، بناءً على النظرية التي عرضنا،

بمفهوم الزمن الجديد. ففي الجاهلية كان الزمن، كما ذكرنا، خطأً من السيلان المستمر، ما يجعل مبدأ الصيرورة حتمياً. ولكن، لنركز أكثر: فالصيرورة والسيلان الدائم لا ينبغي أن يفهما على أنّهما متصلان، أو بالأحرى متواصلان ومتفاعلان. إنّهما أشبه بالخطّ المتقطع ذي النقاط المتقاربة، بعضها إلى جانب بعض، لذلك، لسنا أمام تفاعل كينونة صائرة إلى الأمام. وبتعبير آخر، لسنا أمام زمن تقف فيه الذات لتواجه إمكانية المستقبل، فيسمح لها هذا بأن تنمو أكثر، لأنّ لحظة الآتي لا تفعل إلاّ دورها السلي في الخطّ الزمني الجاهلي. فمفهوم الزمن يُلغي تحويل "المستقبل السعيد"، إذا صحّ التعبير، ليحلّ محلّه مواجهة المستقبل المُعَدِم. فمفهوم الموت - الغياب كامن في لحظة الآتي، ولا ينجينا منه إلاّ تحقيقنا في الحاضر. يرتكز الزمن الجاهلي، إذًا، على الحاضر وحسب. إنّهُ ينبوع الوجود، والشعور بالوجود، دون سواه. ولحظة الحاضر، تحمل، في ذاتها، بذرة المستقبل، ذلك أنّ العدم وإمكانات الغياب كامنة فيه، ولكنّ الحاضر نفسه لا تتنفي فيه أخطار هذا العدم، لذلك فإنّ حسّ الآتي الذي يخالطه حسّ الدهر، كامن في نواة الحاضر. وهذا المفهوم للزمن بل هذا الشعور به، يُلغي، بلا شكّ، الآنات المترابطة، فلا تتداخل، من ثمّ، الأبعاد الزمانية الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل.

مع الإسلام، تغيّر المفهوم الزمني تغييراً جذرياً. لقد أصبحت بنيته بنية جديدة، غيّرت معها بنية التاريخ، ومفهومه أيضاً. صار الزمن يرتبط بمفهوم الوحي وبتاريخيته. وكان للتاريخ الهجري مدلولاً مهماً. فزمن الوحي هو التعبير عن الفكرة المطلقة التي تتخطى مفهوم الإنسان والتاريخ معاً. هي بداية، أو، على الأقلّ، بداية الوعي بذلك. و"كلّ ظهور للفكرة الإلهية هو ينبوع يقين."^(١) إنّها الحضور في أعلى تجلياته. "فالوحي تأسيس للزمن وللتاريخ في آن، أو هو بداية الزمن والتاريخ. وهو لذلك، ليس زمنًا ماضيًا، بل

الزمنُ كُلُّه: الأَمْس والآن والغد؛ والآن والغد لا يكشفان عمَّا يتجاوز الوحي، بل إنَّهما، على العكس، يشهدان له. الآن لحظة تذكير، وكذلك الغد. فليس المستقبل عامل اكتشاف، بل حفظ واستعادة، وليس عامل تغيير، بل عامل تدبير.^(١)

لا يعود الماضي ههنا ماضيًّا، بل يبقى حاضرًا في الحاضر والمستقبل، وكأَمَّا هو مجموعة آناتٍ تُبنى عليها هيكلية التاريخ، وعليها تقاس الأشياء. إنَّه الزمن - الأصل. فالحاضر، بالنسبة إلى زمان الدعوة، هو الأساس، وهذا الحاضر هو، في ذاته، الماضي بالنسبة إلى كلِّ ما بعده. بيد أنَّه لا يمكن أن يصير ماضيًّا، لأنَّه الزمن بأسره، أي أنَّ مثل هذه الآن التي تمثِّل ماضيًّا بالنسبة إلى الحاضر، لا تُعتَبَر كذلك، لأنَّها هي النواة التي تنسحب على التاريخ كُلِّه، وتُعيد نفسها تلقائيًّا، من غير أن تتغيَّر.

وهذا الزمن الذي ندرس على علاقة بالله - الأصل. فالأصل هو القديم، لذا، فإنَّه الحضور المفارق الذي يمدُّ الإنسان بكيئوته، بمقدار اقترابه منه، ويكون الاقتراب عن طريق تنفيذ الشريعة - النصِّ. إنَّه، أي الزمن الذي ندرس، أنَّ واحدة، تبقى إيَّها أبدًا، فلا تصير شكلاً من أشكال الماضي، بل تظلُّ الحاضر المنبثق من ماضٍ لا يبطل أن يكون حاضرًا. فالزمن الأوَّل، زمن ما قبل الوحي، بالقياس إلى هذا الزمن، حادث كما الإنسان، أمَّا هذا فقديم كالله. ومن المعروف أنَّ القديم أبديٌّ، لأنَّ الله أبديٌّ، وهو كذلك، مثله أزلِّيٌّ. فهو يحمل من صفات الله، والله ثابت، لا يتغيَّر، ولا يزول. وهو "الصمد"^(٢) لهذا السبب لا يمكن أن يتحوَّل هذا الزمن إلى ماضٍ. ويجب أن نُميِّز بينه وبين الزمن البشريِّ غير الإسلاميِّ.^(٣)

هذا المفهوم الجديد للزمن أدَّى إلى ترسيخ مفهوم زمنيِّ جديد في المجتمع العربيِّ الإسلاميِّ، منبثق منه، وقد قامت السلطة على أساسه، كما سنرى.

١ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١ / ٣٦

٢ - الآية: "قل هو الله أحد، الله الصمد" (الإخلاص / ١ - ٢)

٣ - يقول محمد أركون: "هكذا، فإنَّ الإسلام المثالي... لا يمكن هو نفسه أن يُلغى أو يبطل. إنَّه، إذًا، متعالٍ، (مفارق) وفوق - تاريخي".

(محمد أركون، مقال: الإسلام، التاريخية والتقدم، تعريب: هاشم صالح، مواقف، عدد ٤٠، ١٩٨١، ص ١٠)

ج - الخليفة والسلطة الدينية: أثرت هيكلية بناء الزمن الجديدة القائمة على الوحي وكلمة

الله تأثيراً كبيراً في تحديد دور الخليفة الذي ينقذ إرادة الله وكلمته.^(١) ولأنّ إرادة الله، كالزمن - الأصل، سرمدية، فإنّ إرادة وجود هذا الخليفة كسلطة لاهوتية تشريعية، قديمة، أبدية.

وتصير السلطة التي تتحدّد في هذه الـ"أنا" الجماعية سلطة مطلقة، تتحرّك وتتفاعل مع غيرها بوساطة الماوراء. من هنا هيمنتها الكاملة. بهذا نفهم كيف أنّ حكم العرب لم يكن إلّا بصبغة دينية،^(٢) كما يرى ابن خلدون، لأنهم يستمدّون منها قوّة سلطتهم وفعاليتها.

وفي الواقع، إنّ البعد اللاهوتيّ أدّى إلى برجمة السلطة العربية الإسلامية في مجال انطلاقها، وفرض ذاتها على السلطات الأخرى.^(٣) فقد حدّد لها هيكلًا ميتافيزيقيًا، تشرّع به على الأرض، قعدت به طريقة

١ - يقول محمد أركون: "يلاحظ أنّه منذ الخلافة... فإنّ استراتيجيات السيطرة وموازن القوى التي تهيئ شروط الوصول إلى السلطة وممارستها كانت دائماً قد فهمت وفُتّرت ضمن إطار شعائريّ ونظام معرفيّ ذي تركيب ميثي". (محمد أركون، مقال: **السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام**، ص ٥٤) ويقول محمد عمارة: "فوصف (خليفة الله)، المعبر عن أنّ الخليفة يحكم بسلطان (الحقّ الإلهي) ... عاد إلى الظهور في الأدب السياسيّ بعد أن تحوّل نظام الحكم عن طبيعة الخلافة واقترب اقترباً شديداً من نظام الملك (وذلك منذ حكم معاوية)". (محمد عمارة، **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**، ص ٣٢) ويدلّ التطبيق الفعليّ في تاريخ الحكم الإسلاميّ، ولا سيّما في ظلّ الدول الشيعية، على ما نقول، وإن خالف المبدأ الأساسيّ لمفهوم الخليفة الذي يرى له وظيفة دنيوية - سياسية تُكمل عمل النبيّ، دون النبوة والألوهة. على أنّ بعضهم يخالفه هذا الرأيّ، كجرجي زيدان الذي يرى أنّ "الخلافة في الأصل منصب دينيّ تولّاه الخلفاء الراشدون لإتمام العمل الذي بدأ به النبيّ (صلعم) وهو نشر الإسلام، والجهاد في سبيله، وكانوا يتولّون أمور المسلمين السياسية أيضاً لما يقتضيه الجهاد من الحرب وأسبابها... على أنّهم كانوا يفعلون ذلك بصفة دينية، أي أنّ كلّ ما يعملونه في الدين ينتهي الغرض منه". (جرجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ٤ / ٢٠٥) ويرى صبحي الصالح أنّ "الحاكم المسلم - بأيّ اسم يُسمّى - يجمع في آن... سلطي الدنيا والدين". (صبحي الصالح، **النظم الإسلامية**، ص ٢٥٥) على أنّ محمد أركون يرى أنّ السلطة الإسلامية تستند كلياً إلى الدين: "وفي كلتا الحالتين نجد أنّ السلطة الإسلامية تستمرّ في الاستناد إلى السيادة العليا الإلهية، ذلك أنّ أعمالاً من مثل الزكاة المطلوبة من المؤمنين، والاستنفار ضدّ المشركين (الجهاد)، والقانون الجديد للأسرة، والتبادل الاقتصاديّ والحياة السياسية... كلّ ذلك كان قد قدّم وتمثّله المسلمون وكأنّه مبادرات آتية من الله مباشرة، الله الذي يريد أن يجعل من الإنسان "خليفته في الأرض". (محمد أركون، مقال: **السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام**، ص ٤٧ - ٤٨)

٢ - ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٥١. ويقول جرجي زيدان: "وإذا تدبّرت تاريخ الدول الإسلامية رأيت للسلطة تأثيراً كبيراً في طول بقائها واتّساع نطاقها". (جرجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ٤ / ٢٠٦)

٣ - هكذا نفهم فرض الجزية على أهل الذمة، وتهجير عمر بن الخطّاب نصارى نجران، وغير ذلك. وقد قدّم دليلان لتسويغ موقف عمر ابن الخطّاب في الأمر الأخير المذكور: "من ناحية أولى إذا وُزعت الأراضي فلن يبقى شيء لمن سيأتون بعدهم، ومن ناحية ثانية إنّ حماية

عملها، ومعناها الجوهرية كسلطة. فالدين أعطى هذه السلطة هويتها كما رأينا، وقوة بقائها، فصار لها عصباً وسبب بقاء. إنَّ مشيئة السلطة العليا (ال خليفة)، مستمدة من مشيئة المطلق (الله)، وقوتها تكمن في أنّها تحقّق إرادة هذا المطلق على الأرض، وتُبرمج الأفعال، تناسب إرادة الذات العليا، أو الـ"أنا" الجماعية، وهي تتّجه إلى تحجيم المطلق في رموز تُمنهج بها المسلكية الجماعية^(١). ويمكننا أن نحدّد المسلكية بالجدول الآتي:

سلطة الدين	الـ"أنا" الجماعية	المجتمع اللاهوتي
<ul style="list-style-type: none"> - القرآن - تطبيق القرآن - برمجة المسلكية الأرضية - للوصول إلى سعادة المطلق (الجنة) - الغيبية - محورّة السلطة في قالب - روحانيّ ينزع إلى المطلق 	<ul style="list-style-type: none"> - الخلافة (رأس السلطة) - السلطة الأرضية - التي تطبّق إرادة الأصل - المطلق. - التوكيد على الوجود الميتافيزيقيّ في الأرض 	<ul style="list-style-type: none"> - الذات التي تنصهر في المفهوم اللاهوتيّ - فقدان الفردية في إطار التكتّل السلطويّ - التواجد الميتافيزيقيّ على الأرض في صور أو تمثّلات - تحوّل الوجودية إلى روحانية غيبية

الحدود يلزمها محاربون ومال، وللتعويض عليهم لا يجب السماح لهم بالتمركز في الأرض. هذه وجهة نظر دولية تنذر بتملّك حصريّ للثروات من قِبَل السلطة (كذا) وبتشكيل جيش يرتبط بها مباشرة. " (فرنسوا زبال، تكوّن الكتاب العربي، ص ١٨ - ١٩)

١ - يروي صبحي الصالح نقلاً عن الإمام الشافعيّ قوله: " لا سياسة إلا ما وافق الشرع. " (صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ص ٢٥٤)

إنّ السلطة الجماعيّة الجديدة سلطةٌ قمعيّة في المقام الأول، لأنّها حاربت بالقوّة، والقوّة نمط تعامل السلطة مع الآخر، السلطات القديمة السائدة.^(١) فصراع بعض أشرف قريش مع النبيّ هو نتيجة إحساسهم بسلطة تهدّد وجودهم كسلطة وكقوّة،^(٢) بعضّ النظر عن نوعيّة هذا الصراع (اجتماعي، سياسي، ديني...). وتظهر قمعيّة أشرف قريش، من جهة أخرى، في كونها أجمعت على قتل النبيّ محمّد، عندما عجزت عن استمالاته،^(٣) وهو فرد من أفرادها. ويظهر هذا الإجماع إلى أيّ حدّ كانت القوى الفاعلة اقتصادياً وسياسياً في تلك القبيلة (كما في غيرها) ترفض أن تُمسّ سيادتها بأيّ شكل من الأشكال. وكان أن تناحرت السلطان: سلطة النبيّ وسلطة قريش في حرب تُتيح البقاء للأقوى. وما لبث ردُّ فعل السلطة الجديدة أن ظهر عنيفاً جدّاً، وراح يتجلّى شيئاً فشيئاً، وكان أول ظهور له كقوّة في معركة بدر؛^(٤) ثمّ تتالى في محاولة إزالة كلّ الوجوه الدخيلة على هويته،^(٥) حتى انتصر ودخل مكة (عام ٦٣٠ م)، حصن السلطة السائدة، وهدم الأصنام، وفرض مبادئه الميتافيزيقية والسياسية. إنّ صراع الإسلام والوثنيّة العربيّة هو صراع الشرعيّة والسلطة الوجوديّة، من أجل فرض قيم أيديولوجيّة جديدة، ماورائيّة الشكل، ولكن سياسيّة الهوية ايضاً،

١ - ذلك بناءً على آيات عديدة وردت في القرآن الكريم، منها: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ... وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقَفْتُمُوهُمْ...﴾ (البقرة/ ١٩٠ - ١٩١) و: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.﴾ (التوبة/ ٢٩)

٢ - يقول محمد أركون: "كان فتح مكة (وفيها قريش) يُعدّ أمراً سياسياً لا بدّ منه؛ ليس فقط من أجل تصفية الأوليغارشيّة القائمة فيها والمنذرة بالخطر، وإنما ايضاً، وخصوصاً من أجل أن يضمن "للمسلمين" قاعدةً أرضية مقدّسة تبقى المدينة بدونها مسطحاً أرضياً وسياسياً هشاً." (محمد أركون، مقال: مدخل لدراسة الروابط ما بين الإسلام والسياسة، ص ١٦٤)

٣ - البيهقي، تاريخ البيهقي، ٢/ ٣١. وقارن: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار القلم (عن المطبعة الحسينية بالقاهرة)، ط ١، ٢/ ٢٦٧ وما بعدها) من هنا، نجد مقولة مصطفى حجازي "العنف هو آفة المجتمع المتخلف" (راجع: مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص ٢٠٢) صحيحة جدّاً. فالعلاقة الإنسان بالسلطة في المجتمع المتخلف، وعلاقة هذه به خاصّة جدّاً. السلطة لا تعرف من أسلوب للتعامل سوى الإرهاب والقمع، سوى الإخضاع دون حدود، (المرجع نفسه، ص ٢٠٣) لأنّها "تخشى المواطنة (من مواطن) التي تعبر عن ذاتها، تخشى المواطنة التي تُنزلها من مكانتها الجبروتية إلى مستوى اللقاء الإنساني." (المرجع نفسه، ص ٢٠٤)

٤ - راجع: البيهقي، تاريخ البيهقي، ٢/ ٤٥ وقارن: فرحان صالح، المادّيّة التاريخية والوعي القومي عند العرب، ص ٩٧ وما بعدها.

٥ - لم تكن معركة بني النضير، ثمّ بني قريظة، فبني المصطلق، فبني قينقاع، من أجل الدفاع عن الحقّ وحسب، بل كانت ايضاً من أجل إزالة الخلايا غير الإسلاميّة من حقل وجود قوى المسلمين. ولا ننسى أنّ النبيّ أراد، في يثرب، أن يؤسّس لنواة مجتمع إسلامي بيني على أساسه المجتمع الإسلامي خارج المدينة المنورة. (راجع في هذه الوقعات: البيهقي، تاريخ البيهقي، ٢/ ٤٩، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ٥٧)

ترمي إلى توحيد الذوات الفردية في ذات كبرى، شاملة، متيحة لها البقاء كسلطة قائمة، تستمد قوتها من خارج مُفارقٍ، يجدر كينونتها، ويقعد سبب وجودها. فمن الخطأ اعتبار تجربة الإسلام التأسيسية والمشروع الإسلامي تجربة تأسيسية ومشروعاً فقهياً، على المستوى المثالي واليوتوبي فقط.^(١) فحروب الردة التي قامت بعد وفاة النبي دليل على بقايا السلطة القديمة التي لم تكن قد خمدت تماماً بعد، إلا أنها كانت أضعف من أن تهدم الهيمنة السلطوية الجديدة.

د - القرآن والسلطة الدينية: القرآن هو قاعدة هذه السلطة الجديدة، ونواة معياريتها

المعرفية.^(٢) إنه "الينبوع الأول لليقين"،^(٣) و"العقيدة التي... نُقِلت من غير مَساس".^(٤) وهو يضمن بقاء السلطة، ويعلّل وجودها من خلال ربطها بالملق، وتأسيس مفهوم جديد للزمن وللتاريخ، أتينا على ذكره، يمنح هذه السلطة منعها، ويُأسسها في كينونة لها معنى عالٍ. من هنا فهو الأصل المفروض قَبلياً (من قبل)، وعلى الكل أن يتبعوه، وإلا فقدوا حق وجودهم، لأنهم سوف يشكّلون قوّة مواجهة للسلطة القائمة.^(٥) وهنا تتجلى دقة المفهوم الإسلامي الذي سيأخذ به الفكر الاعتزالي فيما بعد: الوعد والوعيد، ويقابله مفهوم الترغيب والترهيب (وسندرس مدلولاته البنيوية).

١ - يقول محمد أركون: "إنّ التجربة التأسيسية قد استخدمت الأنواع نفسها من التمثيل والمقاربات (التحالف مع الكائن المطلق - انتظار النجاة - المطالبة بالعدالة - الحفاظ على الكائن الإنساني...) وقوى الديالكتيك التاريخي - الاجتماعي نفسها (أقلية مبدعة إيديولوجياً ضد أوليغارشية سياسية - دينية) مثلها في ذلك مثل كلّ الحركات الكبرى في التاريخ، التي أسست أملاً جماعياً. خطأ كبير، إذاً، أن نتحدّث عن خصوصيتها (خصوصية التجربة التأسيسية لمحمد) إذا كان المقصود بالخصوصية إرجاع التجربة إلى جوهر أو ماهية ميتافيزيقية أولية لا تُخْتَزَل (أو لا علاقة لها بأيّ شيء آخر)". (محمد أركون، مقال: مدخل لدراسة الروابط ما بين الإسلام والسياسة، ص ١٦٩)

٢ - يقول محمد أركون: "كلّ كلام الله الموحى به للنبي (كذا) قد جُمع بأمانة وصدق، ثمّ ثبت كتابياً في الجسم المكوّن في زمن عثمان، بعد وفاة النبي بخمس وعشرين سنة. تلك هي الأطروحة الرسمية وليس من المسموح إلقاء أقلّ شبهة عليها." (محمد أركون، مقال: الإسلام والعلمانية، ص ٢٨ - ٢٩) ويقول صبحي الصالح: "وما نحن بحاجة إلى الإفاضة في ما للقرآن نفسه من مكانة لا تُسامى في التشريع، فهو كتاب الله ووحية المبين، أنزله على قلب رسوله للتعبّد به وللتفكّه فيه وللعمل بما جاء فيه." (صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ص ٢٢٨)

٣ - El - Mawardi, le Droit ud Kalifat, p. 7

٤ - Ibid, p. 25

٥ - يقول أحمد أمين: "تقضي تعاليم الإسلام بأنّه إذا أراد المسلمون غزو بلد وجب عليهم، أولاً، أن يدعوا أهله إلى الدخول في الإسلام، فإن أسلموا كانوا هم وسائر المسلمين سواء... وإن لم يُسلموا دَعَوْهم أن يسلموا بلادهم للمسلمين يحكمونها، ويقبوا على دينهم إن شاءوا، ويدفعوا الجزية... وإن لم يقبلوا الإسلام ولا الدخول تحت حكمه ودفع الجزية أعلّنت عليهم الحروب وقوتلوا." (أحمد أمين، فجر

تفرض قاعدة المعرفة الجديدة (القرآن) الخضوع المطلق للسلطة الغيبية المفارقة^(١) التي حلت محلّ القدر (أو الدهر). ويجيل هذا التماسُّس الجديد الذات الفردية إلى نواة ترفد بحيويتها حيوية بقاء المفهوم الجديد اللاهوتي الذي بات يشكّل جوهر كينونة الذات الفردية. "والشريعة الإسلامية أو القرآن، لا تقترح وصفة سحرية لحكم إسلامي مُرضٍ كلياً، أو لتنظيم اجتماعي متناسق. بل تكتفي بقوانين إقطاعية، وتقدّس أنواعاً من البنيويات السياسية والاجتماعية التي تمّ تجاوزها (في زمننا هذا) أو في أحسن الحالات تحسّنها بعض الشيء، وتحثّ، كما كلّ الديانات الخلاصية وغيرها، على التصرف باعتدال ومحبة بالمكاسب التي تؤمّنها السلطة والوفرة."^(٢)

ذابت الفردية التي كان لها أثر في الذات الجاهلية، وتلاشت في إطار التكتل الجماعي والسلطوي الإسلامي. لم تعد السلطة مستمدّة من الداخل، بل من الخارج. لم يبق لها مدلول أرضي محض، بل مدلول مفارق.

٣ - تدمير البعد الأرضي لحساب البعد الديني: تَمَحَوَّرَ المفهوم المعرفي الجديد للسلطة الجديدة في البعد الميتافيزيقي، فتحوّل الإنسان إلى إسقاطٍ لصورة الذات الإلهية في تجلّي إرادتها: الإنسان حَلَفُ الله على الأرض، ملكه كلّ شيء ليعبده، ويعترف بحميلة. إنّه ملجأ الوحيد، لا ملاذ إلاّ به، ولا خلاص إلاّ على يده. سقطت الذات أو مبدأ الفردية (أي ما يتعلّق بمفهوم الفرد كذات في المجتمع أو في الوجود، مستقلة) لتنمو مكانه الذات الخارجية الغيبية (المطلق، أو الله)^(٣) حوّل المفهوم الديني الجديد الأرض إلى "مزرعة للأخرة"، على حدّ تعبير الغزالي (١٠٥٨ م - ١١١١ م). لقد أعدمّت السلطة الجديدة التي احتلّت

الإسلام، ص ٨٥ - ٨٦) بهذا نفهم كيف كان هدف السلطة أن تصهر قوّة غيرها في ذاتها، لتمتدّ وتكبر، وأن تُزِيلَ المعارضة التي تقوم بوجهها، وتشكّل خطراً على بقائها كسلطة.

١ - يقول فيليب حتي: "الإسلام دين الخضوع لإرادة الله." (فيليب حتي وآخرون، تاريخ العرب (مطوّل)، ص ١٧٦. وقارن: شوقي ضيف، العصر الإسلامي، ص ١١)

٢ - مكسيم رودنسون، مقال: هل استفاقت التمامية الإسلامية؟ - بين الجاهلية والتحديث، جريدة العمل، الخميس ٤ كانون الثاني،

١٩٧٩

٣ - جاء في القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة/ ٤٤) و﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظالمون﴾ (المائدة/ ٤٥) و: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة/ ٤٧)

مكان السلطة القديمة الأرض، كما رأينا، أو بالأحرى طمست معالمها العادية ومعناها الأونطولوجي، لتجعل البعد الديني - الغيبي أصلاً للكينونة والوجود.

مع الإسلام، انقسم الوجود قسمين: وجود زميني - تاريخي، ووجود لازمني، مطلق، سرمدي. أمّا الأوّل فهو العالم. وهو ناقص، يتسرّب إليه الفساد باستمرار؛ ونعني بالفساد هنا ما يشبه العدم، أي ما يتلازم ومفهوم النقص، وما يناقض الكمال. والتاريخ حقل لتحقيق هذا العالم في إطار الزمن. لذلك، ليس من الممكن أن يحقّق الإنسان ذاته في - العالم، ووظيفة العالم أن يهيئ الذات للدخول إلى الوجود الثاني الذي يتّصف بالكمال. أمّا هذا الوجود الثاني فهو ما وراء الحياة والتاريخ، أي ما وراء الأرض. هنا، لا يمكن، بشكل من الأشكال، أن يتسرّب الفساد. فهذا المكان لا يصل إليه إلا من أكمل تجربته الدينية، ونال حظوةً عند الله، يُكافأ، بنتيجتها، في الجنة، حيث السعادة الأبدية والارتياح التام. العالم، إذًا، مع الإسلام، حقل للتجربة، وكشف لإمكانات الخضوع، وإظهار للخير والشر في ضمير الإنسان. إنّه أشبه بصورة الغراب، يمرّ من خلاله من نُقيت نفسه وحسب.

من خلال هذا المنظور، يمكننا أن نقول إنّ البعد الجاهليّ - الأرضيّ تحوّل إلى بُعد دينيّ مفارق. صارت الوجوديّة القديمة روحانيّة تحرّك وتُمأسس. لقد أعدمّت الذات الفردية في هيمنة الذات المطلقة، وتحوّلت الشخصية (أي مفهوم الشخصية الفردية وال"أنا") إلى ملمح من ملامح الألوهية، فصارت الروح هي المحرّك الأوّل للاندفاع الأرضي.

إنّ المفهوم الزمنيّ الجديد قابل لأن يكون منطلقاً لجميع الاتجاهات الجديدة في مجتمع السلطة الإسلاميّة. الزمن الصائر هو الزمن التاريخي، كما رأينا، وهو مخلوق، حادث، ناقص، لا علاقة له بصفة المطلق. إنّه ليس شكلاً أولياً من أشكال الأبد، بعكس زمن الوحي الذي هو الشكل الأولي، لأنّه زمن من لدن الله. لقد أصبحت أرضية الأشياء اقتراباً من اللامادة، من المدرك الروحاني. بمعنى آخر، تحدّد معناها انطلاقاً من الاعتقاد بروحانيّتها، لا بماديّتها. ألغيت المفاهيم المادية - الظاهرية (المتعلّقة بالظاهرة بمعناها الوجودي)، لتحلّ محلّها المفاهيم الروحية.

انطلاقاً من هذا المفهوم، لم يعد للحرب مدلول ماديّ. صارت جهاداً مقدّساً.^(١) وانطبعت السلطة السياسيّة فيها بطابع دينيّ، وجعلت من الأرض مطهراً تتصقّى فيه الذوات لتصير متعالية فيما بعد. لم يعد هدف الإنسان أن تنتصر قبيلته لكي تؤكّد على حقّ بقائها وديمومتها، بل أن يسود دينه، لأنّه إيديولوجيا منزهة، يستمدّ منها الوجود الأرضيّ معناه. لنقرأ هذه الآيات القرآنيّة الكريمة، على سبيل المثال:

- ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ، بَلْ أَحْيَاءٌ، وَلَكِنَّكُمْ لَا تَشْعُرُونَ.﴾^(٢)

- ﴿وَلئن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لِمَغْفِرَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٍ مَّا يَجْمَعُونَ.﴾^(٣)

- ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا، بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ.﴾^(٤)

لم يعد الموت هنا موتاً. إنّه حياة في ما أسميناه "الوجود الثاني"، وتنفيذ لتجربة الخضوع في أسمى معانيها: الاستشهاد (الشهادة وتحقيقها). انطلاقاً من هذا المنظور، تنتج قيمة الدين الإسلاميّ عن أنّها أعطت الإنسان أملاً بالخلود، فحققت له أقصى طموحه، وقوّت بذلك اندفاعه إلى القتال، بعد أن زالت تلك المرارة التي غشيت الفارس الجاهليّ، وبات الفارس "يتكسّر باسم الله."^(٥) وتظهر قيمة الدين أيضاً في برّجّة المسلكيّة الأرضيّة، وتحويل الذات العربيّة ككلّ، من ذات مفسّخة، أو من سلطات متفرّقة تتناحر وتتنازع، إلى سلطة واحدة الطبيعة، كبيرة، تحاول أن تجمع الكلّ تحت لواء عقيدتها لتوحيد الهوية الدينيّة في الإطار المكانيّ الواحد. من هنا نزلت آياتٌ تهاجم غير المسلمين، ثمّ الوثنيّين (المشركين) والنصارى واليهود والأحناف:

١ - هذا واضح في أقوال القرآن الكريم. مثلاً: ﴿فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ.﴾ (التوبة/ ٢٩) وفي مسألة الجهاد بالتحديد، يمكننا أن نقول إنّ المؤرّخ الإسلاميّ قد أرجع "حركة الفتوح الإسلاميّة إلى قوى إلهيّة تدخّلت لمعالجة المقاتل المؤمن كما تدخّلت من قبل في انتصار الرسول بقوّته المتواضعة على قوى الوثنيّة المتفوّقة في شبه الجزيرة العربيّة." (إبراهيم بيضون، ملامح التيارات السياسيّة في القرن الأول الهجريّ، بيروت: دار النهضة العربيّة، ١٩٧٩، ص ٣٤) فالمقاتل العربيّ في زمن الفتوحات العربيّة مسيس، يحمل قضيّته، وليس مجنّداً بالإكراه. (المرجع نفسه، ص ٣٩) وقد نتج عن تحوّل الجهاد إلى "جهاد سياسيّ" خلق عداوة بين مكّة والمدينة. (طه حسين، في الأدب الجاهليّ، القاهرة: دار المعارف، ط ١٠، ص ١١٨)

٢ - البقرة/ ١٥٤

٣ - آل عمران؟ ١٥٧

٤ - آل عمران/ ١٦٩

٥ - أدونيس، مقدمة للشعر العربيّ، ص ١٨

- ﴿وَمَنْ ارْتَضَىٰ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ، وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(١)

- ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ، فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظالمين﴾^(٢) والفتنة هي الشرك، وقد اشتهرت به الوثنية.

- ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفَهٍ نَفْسِهِ، وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا، وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ، إِذْ قَالَ رَبُّهُ: أَسْلِمَ، قَالَ: أَسَلَّمْتُ لِلرَّبِّ الْعَالَمِينَ. وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ: يَا بُنَيَّ، إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(٣)

- ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ. قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ، وَلَئِنَّ آتِبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^(٤)

أسس الدين الإسلامي معنيًا جديدًا للمجتمع. إنّه، كسلطة دينية، المنبع الأول والآخر لجميع التشريعات الأرضية^(٥). بتعبير آخر، "الإسلام نظام كامل يشمل الدين والدولة معًا."^(٦) إنّه ليس الدين - الدولة فحسب، بل أيضًا الدولة - الدين، ومن هنا قوّة سلطته وشمولها. فالإسلام دين، ولكنّه "أيضًا في تعاليمه الأساسية جماعة تحدّد باسم الدين لكلّ عضو فيها ولجميع أعضائها على السواء شروط الحياة وقواعدها."^(٧) إنّه الدين - الجماعة. وانطلاقًا من هذا، فهو إيديولوجيا مفارقة، تُمنهج الطاقة البشرية، بحيث تفعل انطلاقًا من قواعدها ومؤسستها. ولعلّ نظام الحرب والتجنيد أوضح صورة لحركة السلطة الدينية التي حلّت محلّ السلطة الأرضية الوجودية^(٨). فللتشريع الإسلامي وظيفة تتعلّق بالوعي، حتى نجد هذا

١ - آل عمران/ ٨٥

٢ - البقرة/ ١٩٣

٣ - البقرة/ ١٣٠ - ١٣٢

٤ - البقرة/ ١٢٠

٥ - يقول محمد مهدي الآصفي: "الحاكمية المطلقة في حياة الإنسان المسلم لله، سبحانه وتعالى، وحده، له الحكم، وله الأمر في كلّ شيء من حياته. وليس لأحد غيره سبحانه حقّ الحكم في حياة الإنسان بغير ما حكم الله." (محمد مهدي الآصفي، الاتجاهات والملامح

العامة للنظام الإسلامي، بيروت: دار الزهراء، ط ١، ١٩٧٧، ص ٢٦ - ٢٧)

٦ - صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ص ٥٥

٧ - المرجع نفسه، ص ٥٦

٨ - راجع في النظم الدفاعية: المرجع نفسه، الباب السادس.

ينعكس هذا الوعي في مسألة الجهاد المقدس. ويوضح حسين مروّه جيّدًا هذا الأمر بقوله: "فإنّ ذاكرة الجاهليّ الذي دخل عصر الإسلام، تبقى ذاكرته جاهليّة حتى تتأصل لديه ذاكرة إسلاميّة من نوع جديد. من هنا نقول إنّ الوجهة الوظيفيّة للتشريعات التي نتحدّث عنها هي أن تؤكّد في وعي الإسلاميين الذين يمارسون عمليّة الانتشار تحت راية الإسلام، فكرة هذه الممارسة، أي "نظريّتها" التوحيدية. و"نظريّتها" هذه تتقوم بما يلي: ١ - القتال من أجل المؤسسة الواحدة الجامعة، بدلًا من حروب التفتيت والإبادة القبليّة. ٢ - الحرب لتنمية القدرات البشريّة وتوسيع مجالات نشاطها العمليّ، بدلًا من استهلاك هذه القدرات وهدر إمكاناتها في نزاعات الثأر والانتقام والأسريّة والعشائريّة. ٣ - تحويل الثأر من كونه حقًا للفرد أو للقبيلة إلى كونه حقًا للمجتمع ومؤسسته الواحدة الجامعة. ٤ - تغيير مفهوم الثأر من كونه انتقامًا فرديًا أو أسريًا أو عشائريًا إلى كونه عقوبة للدفاع عن مصلحة المجتمع بإطارة العامّ المشترك. ٥ - تبعًا لكلّ ما تقدّم شرّعت الحرب المنظّمة كأداة إما لتوسيع سيطرة المؤسسة الاجتماعيّة والسياسيّة والإيديولوجيّة، أو لحماية هذه المؤسسة." (١)

لهيمنة البعد الدينيّ علاقة لا تتجزأ بمفهوم السلطة المطلقة ذات الطابع الميتافيزيقيّ. وخطب الخلفاء الراشدين أكبر دليل على ذلك. قال أبو بكر (٥٧٣ م - ٦٣٤ م) في خطبة البيعة: "أيّها الناس، إنيّ قد وليت عليكم ولست بخيركم؛ فإن أحسنتم فأعينوني، وإن أسأت فقوموني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم." (٢) فالطاعة ليست للخليفة، بل لله، لأنّ الخليفة يحقّق مشيئة الخالق، ويطيع أوامره. (٣) ومن هنا سمته الدينيّة التي يتّصف بها.

١ - حسين مروّه، النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ١ / ٣٥٦

٢ - صبحي الصالح، النظم الإسلاميّة، ص ٢٥٩ (نقلا عن سيرة ابن هشام).

٣ - ذكر ألبرت حوراني كلامًا مهمًّا على الخلافة عند أهل السنّة، لا نجد مانعًا من ذكره هنا، لأنّه يتعلّق بما نقول. قال: "أما أهل السنّة، فإنّهم قالوا بانتقال سلطة محمد إلى الخلفاء من بعده، أي إلى أولئك القادة الذين بايعتهم الجماعة، فخلفوا النبيّ، لكن في جزء فقط من وظائفه وصلاحيّاته. إذ إنّ السيادة الحقيقيّة في الأمة إنّما هي لله، بمعنى أنّ الله ليس هو مصدر كلّ سلطة فحسب، بل الممارس لتلك السلطة. فالحكّام، كسائر الناس، ما هم بفاعلين مستقلّين، إنّما هم وسائل الله في عمله... ولم يكن للخلفاء نظرًا، قدرة الله على سنّ الشرائع، ولا وظيفة النبيّ في إعلانها؛ وإمّا كلّ ما في الأمر أنّ الصلاحيّات القضائيّة والتنفيذيّة قد انتقلت منه إليهم. فكان على الخليفة، في الاعتقاد السائد، أن يقود الجماعة في السلم والحرب، ويستوفي الأموال الشرعيّة، ويشرف على تطبيق الشرائع؛ وهو، فضلًا عن ذلك، إمام الصلاة، وعليه أن يكون متضلعًا في (كذا) علم الشريعة ومؤهلًا لممارسة الجهاد. فهو، بهذا المعنى المحصور فقط، خليفة الرسول. إلّا

لقد تحوّل المجتمع العربيّ إلى كتلة سلطويّة شرعيّة. "صارت الأمة إسقاطاً لاهوتياً، أي أنّها تحوّلت هي أيضاً إلى تجريد غيبيّ." (١) من هنا، تحوّل المجتمع، كسلطة جماعيّة، إلى سلطة غيبيّة - شرعيّة. لقد بات مقياس الصلاح مقدار بذل الذوات الفرديّة جهدها في سبيل تجذير السلطة الجماعيّة، فالناس عهداً أبي بكر وعمر (٥٨١ م - ٦٤٤ م) لم يكونوا ينظرون إلى كثرة صلاة الرجل وصيامه، وإنما ينظرون إلى جهاده وسابقته في الإسلام. (٢) كان تأسيس البعد الدينيّ على أنقاض البعد الأرضيّ منطلقاً من تأسيس سلطة جماعيّة كبرى، تستمدّ ملامحها من الماوراء.

٤ - تأسيس الدولة أو الذات الكبرى/ المحور التنظيميّ لهذه الذات: تأسست في ظلّ الحركة السلطويّة الجديدة ذات كبرى، هي الدولة. انصهرت الذوات الجماعيّة الجاهليّة التي كانت كلّ واحدة منها تشكّل محوراً سلطويّاً منفرداً في اتّحاد سلطويّ كبير، أسّس مفهوماً جديداً للذات الجماعيّة، وتجلّى من خلال مفهوم الذات الكبرى.

كان المحور السلطويّ الجديد محوراً تنظيمياً، بمعنى أنّ التنظيم الداخليّ كان أساساً لبقاء الذات الكبرى. وانتقل البعد التنظيميّ الجديد من معناه القبليّ الضيق، إلى معناه الدوليّ الواسع. فالإسلام، في جوهره ومحتواه الواقعيّ، بل في شكله الدينيّ ومفاهيمه الميتافيزيقيّة والمثاليّة كذلك، كان استجابةً موضوعيّة، مباشرة حيناً وخفيّة حيناً، لما كان يقتضيه مجتمع الجاهليّة من تغيير تاريخيّ. (٣) لم يعد التنظيم الجديد مرتبطاً بالقبيلة كوحدة سائدة، بل بالدولة الجماعيّة التي تتألّف من عناصر القبيلة، ومن هذه الذوات الجماعيّة

أنّه، حتى في هذا المعنى، لا غنى للجماعة عنه، كحاكم بحقّ إلهيّ يتولّى، مبدئياً، أمور الجماعة بكاملها. لذلك إنّ معظم الفقهاء، إن لم يكن كلّهم، قالوا بأنّ وحدة الأمة تستلزم وحدة السلطة السياسيّة. " (ألبرت حوراني، الفكر العربيّ في عصر النهضة، تعريب: كريم عزقول، بيروت: دار النهار، ط٣، ١٩٧٧، ص ١٥ - ١٦) وقارن ما جاء في القرآن الكريم في: النساء/ ٥٩.

١ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١/ ٥٩

٢ - محمد أركون، مقال: مدخل لدراسة الروابط ما بين الإسلام والسياسة، ص ١٦٧. وجاء أيضاً: "نموذج العمل التاريخيّ الإسلاميّ" كان قد فرض بالشكل الكافي من الرضوخ والرسوخ على جماعة المعتنقين (للدين الجديد)، لدرجة أنّه قد أتيح (لعقل دولة) ما، متجاوز للروح القبليّة أن ينتصر - تحت اسم الخلافة - على النظام القديم للعصبيّة وللأنساب العربيّة. " (الموضع نفسه) ويذكر صبحي الصالح أنّ النبيّ قد أرسى خطأً سياسياً يسمح للخلفاء الراشدين أن يؤكّدوا على... "أنّ الولاء للأمة محلّ محلّ الولاء للقبيلة." (صبحي الصالح، النظم الإسلاميّة، ص ٢٥٥) والدولة في الإسلام ترتبط ارتباطاً عضوياً بمفهوم الأمة.

٣ - حسين مروّه، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ١/ ٣٨٠

كلّها. صار تنظيمًا داخليًا، يتحقّق فيه تجلّي البعد الشرعيّ كعنصر غيبيّ يحرك المسلك الأرضيّ في منهجيّة تنظيميّة معيّنة. (١)

كانت هذه الذات الكبرى توكيدًا على الوجود الميتافيزيقيّ، تستمدّ دستورها من القرآن. وإذا ما نظرنا إلى مقوّمات الدين الإسلاميّ الذي يُعتبر قانون دولة، وجدنا أنّه يفرض على الأشخاص أعمالًا جميعها ذات توجّهات دينيّة؛ ولكنّ الحال هنا اختلفت كليًا عن الجاهليّة. ذلك لأنّ خضوع القبيلة لسلطة غير سلطتها كان، في الجاهليّة، مؤقتًا، حتى تستردّ قوّتها، فتستردّ حرّيّتها. مع الإسلام كان الخضوع مستديمًا، فلا حرية تصرّف للذات المفردة او الجماعيّة، بل تتصرّفان وفقًا لما تفرضه مصلحة الذات الكبرى. (٢) ولمسألة الخضوع الإسلاميّ في الدولة علاقة بنظريّة المعرفة في الإسلام، وبمسألة التسليم والعقيدة. فهدف المجتمع المسلم، أو الدولة الإسلاميّة، هو ربط العالم الأرضيّ بالمطلق، حيث يمارس الإنسان - الطين أعمالًا ترفع من شأنه ومن شأن عالمه، ليبلغ أقصى درجات الوجود. "إنّ المقارنة، ثمّ التفصيل هكذا، يسمحان برؤية العلاقة الداخليّة بين عالم الإسلام "الميتافيزيقيّ" وعالمه الواقعيّ، وبرؤية هذه العلاقة ذاتها تصل بين التوحيد كمفهوم إيمانيّ خالص، والتوحيد كإطار اجتماعيّ لعالم الإنسان - الطينيّ (البشر)، ثمّ رؤيتها علاقةً تشدّ برباطها الخفيّ عالم الإنسان - البشر هذا إلى وحدة العالم - الكلّ. ولعلّ التمييز الذي يرفع "إنسان" القرآن، ابن الطين الأرضيّ، إلى ما فوق الملائكة وسائر الكائنات المخلوقة، وإلى كون "ما في السموات وما في الأرض" مسخّرًا له، حسب النطق القرآنيّ - لعلّ هذا التمييز كان وجهًا من التعبير عن هذا الربط بين عالم الإنسان ووحدة العالم." (٣)

تحوّل المعيار الجديد للتكوين البنيويّ الجماعيّ تحوّلًا جذريًا، من حيث المفهوم. فالذات الكبرى ذات عصبية إلى أبعد حدّ، أخطر وأعظم بكثير ممّا كانت عليه في الجاهليّة. وقد تشكّل محور العصبية

١ - يقول فرانسوا زبال: "لقد كان الإسلام محاولة توحيد تتمّ بين القبائل بالرغم من وضعياتها الاقتصادية - الاجتماعية المتنوعة (استثمار الأرض، النشاط الرعويّ، التجارة وغيرها...) فانتهى إلى بناء نواة لدولة تسيطر عليها فئة اجتماعيّة حجازيّة أسّست أيديولوجيا دينيّة وممارسات اجتماعيّة مختلفة عن تلك التي كانت سائدة في سائر القبائل وذلك بغية جعل سيطرتها مستمرة." (فرنسوا زبال، تكوّن الكتاب العربي، ص ١١)

٢ - قارن: المرجع نفسه، ص ١٧ وما بعدها.

٣ - حسين مروّه، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ١ / ٣٤٥

الدينيّة التي قضت على الفرديّة من القوى العصبيّة القديمة؛ إلاّ أنّه عكس عمل هذه العصبيّات: فبعد أن كانت متناحرةً، أصبحت متقولة، مبدئيّاً، في اتجاه واحد، وعمل واحد، وهدف واحد.^(١) لقد باتت الذات الحقوقيّة التي كانت محدودة بالـ"نحن" السلطويّة النسبيّة ذاتاً حقوقيّة شموليّة، تحدّها واجبات الإسلام الخمس: الشهادة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، بالإضافة إلى الجهاد.^(٢) وأتاح هذا التسميط الحقوقيّ الجديد للعمل الجماعيّ أن يظهر كسلطة موحّدة، ذات قالب شرعيّ، في هويّة واحدة، تجمع أطراف الذوات الفرديّة جميعها.

لم يكن مفهوم الدولة قابلاً للظهور إلاّ إذا اقترن بإيديولوجيا معيّنة، ترفده بحيويّتها. فالديانة "حالة من حالات الإيديولوجيا... أي أنّ الإسلام أيديولوجيا دينيّة + متصلة بتنظيم كان في البداية شريعة، وسريعاً ما أصبح كنيسة ثمّ حزباً فدولة. وطابع الإيديولوجيا هذه هو شموليّتها في إطار دولة إسلاميّة."^(٣) هكذا، عندما أنزل القرآن كتشريع دينيّ، وكإيديولوجيا من بعد، تكوّنت نواة الدولة، وتجمّع حولها الكيان الجماعيّ في قالب شرعيّ - سياسيّ - اجتماعيّ.

٥ - خاتمة وخالصة: خلاصة القول، تطوّر مفهوم السلطة عند العرب في المرحلة الممتدّة من الجاهليّة حتى نهاية الحقبة الراشديّة من سلطة جماعات نسبيّة متفرّقة، تعمل في اتجاه سلميّ، ومنحّي وجوديّ - أرضيّ، إلى سلطة ذات كبرى واحدة، تعمل في اتجاه إيجابيّ، وذات منحّي دينيّ - غيبيّ، قوّض المفاهيم القديمة لينشئ ملامح جديدة لدولة جديدة، تحركها عصبيّة دينيّة، وتعدّها لها معاييرها المعرفيّة، وأهدافها الإنسانيّة.

١ - كان الصراع طاحناً بين الأوس والخزرج في يثرب في الجاهليّة. "وهكذا دارت رحى حرب في المدينة لأواخر العصر الجاهليّ بين الأوس والخزرج وأخذت هذه الرحى تعركهم بثفالها عرگاً عنيفاً، بحيث يظنّ الإنسان أنّه لم يعد من الممكن أن يعمّ السلام في المدينة، فداءً حرب، ودائماً رماح مشرّعة وسيوف مسلولة ودماء مسفوحة." (شوقي ضيف، الشعر والغناء في مكة والمدينة، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ص ١٢. وقارن: محمد طاهر درويش، حسان بن ثابت، ص ١٠١ وما بعدها). ومع مجيء الإسلام تحوّل هذا الصراع إلى التلاؤم وانحلّت العصبيّات القبليّة إلى عصبيّة دينيّة واحدة توحد فيها الطرفان.

٢ - عدّ الخوارج الذين ظهروا في الحقبة الأمويّة الجهاد بمنزلة الركن السادس من أركان الدين.

٣ - فرنسوا زبال، مقال: الفكر العربيّ في مرآة بعض الغربيّين، الفكر العربيّ، ١٥ حزيران - ١٥ تموز ١٩٧٨، السنة الأولى، عدد ١،

لذا يمكننا أن نقول إنّ العصبية الجاهلية القبليّة تحوّلت، مع الإسلام عصبية دينية، سمحت للعرب التوسّع، بعد تأسيس دولة، إلى أقطار العالم، وضمّها إلى بعضها، ليشكّلوا أمبراطورية يحكمها خليفة عربيّ مسلم.

الفصل الثالث:

السلطة العربية في حقبة بني أمية

١ - مقدمة: ليست حقبة بني أمية حقبةً عاديةً في التاريخ العربيّ، بل هي فريدة من نوعها ومميزة، تمثل برنامجاً جديداً في توزيع السلطة الإسلامية، وتطويراً للبرنامج السلطويّ الإسلاميّ، لم يظهر حقاً، بنظرنا، إلا في تلك الحقبة المذكورة، وتحديدًا مع مؤسّسة معاوية بن أبي سفيان. كما أنّ الإمكانات السياسيّة للنص القرآنيّ، وللرمز الإسلاميّ في القرآن، بشكل عامّ، لم يظهر كذلك إلا في مرحلة بني أمية؛ ذلك لأنّ المشروع الأمويّ السياسيّ، والمشاريع المعارضة له جميعها، في التاريخ المذكور، كانت تنسب نفسها إلى الدين (الإسلاميّ طبعاً)، وتحرّك انطلاقاً من تأويله.^(١) وغالبًا ما كانت تسوّغ الأعمال السياسيّة عن طريق التأويل نفسه.

٢ - الحقبة وطبيعتها:

٢ - أ - ميزة تلك الحقبة: في هذا التاريخ بالتحديد، تنطرح المشاكل السياسيّة بجلاء، وتتجلّى البنية الدلاليّة للنص القرآنيّ في عمقها السياسيّ، حيث تنكشف لنا خلفيات سياسيّة متضاربة، تمتصّ عمق النصّ الدينيّ، وتمزّق التاريخ - النصّ أربابًا، وتكسر ملامح الشخصية المسلمة الواحدة، فتُحيلها أجزاءً متناثرة. إنّ الإمكانات الكامنة تحت سطح المستوى الدلاليّ الأفقيّ للنصّ القرآنيّ، تأخذ لها طريقاً إلى السطح، وتنعكس في شكل اضطراباتٍ سياسيّة لها طابع دينيّ، وثورات مستفحلة، تدأب السلطة على إبادتها (ثورة المختار الثقفيّ (مات سنة ٦٨٧ م) - ثورة ابن الأشعث (مات سنة ٧٠٤ م) - ثورات الخوارج، إلخ...).

١ - نرى هذا واضحاً في صراع الأحزاب السياسيّة المتضاربة في الحقبة الأمويّة، وكلّ واحد من هذه الأحزاب يدّعي حقه في الخلافة، مرتكزاً على خلفيات دينيّة في الشكل، سياسيّة في الجوهر، أبرزها الحقّ الإلهيّ في الحكم. راجع في أمر هذه الأحزاب: صبحي الصالح، النظم الإسلاميّة، الفصل الثالث، ص ٩٥ وما بعدها. وكذلك كتاب: محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسيّة، كلّه، وقران:

وفي الحقبة الأموية نجد تحوُّلاً في قاعدة انتخاب الممثل الأول للسلطة (الدينيّة - السياسيّة)، تحوُّلاً من الشورى إلى الوراثة،^(١) من الخلافة (نظام الخلفاء الراشدين) إلى الملكية (نظام ما بعد عليّ بن أبي طالب (٦٠٠ - ٦٦١ م)).

٢ - ب - الشورى كمبدأ سياسيّ والصراع على الاستخلاف: عندما توفي النبيّ محمد، لم يعيّن له خلفاً. وعمل المعنويون بمبدأ الشورى، لأنهم قاسوا على الآيتين: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾،^(٢) و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾.^(٣) وبناءً على ما ورد في الآية الأولى السابقة بكاملها،^(٤) فإنّ الشورى هي أخفّ الضررين، وهي سبيل الألفة والوحدة، و... فلسفة في الإصلاح والتطوّر والتقدّم ترفض اختيار الطريق الأقصر، والزمن الأقلّ، والمكسب العاجل، وتضع عينها على الهدف الأسمى، وترتبط بين شرف الوسائل، وشرف الغايات.^(٥) على أنّ مسألة الشورى التي عمل بها الخلفاء الراشدون، والتي طبعت، بشكل عامّ، المرحلة الخلافيّة، لم تكن من حيث طبيعة دلالتها في الآيتين القرآنيّتين، لتدلّ على الشورى السياسيّة بشكل واضح، وإن رجّحت منطق المشاورة على غيره. ولكنّها، في كلّ حال، كانت لتنقض مبدأ الوراثة الذي يجعل من الحكم "ملكاً عضوياً". ويورد حسين مرّوه رأياً شائفاً في هذا الأمر، يقول: "ليس في النصوص الأصول (القرآن والسنة) ما يقضي باعتبار الشورى مبدأ تشريعياً صريحاً، أي اعتباره جزءاً من الشريعة الإسلاميّة يجب التزامه كشأن التشريعات الواجبة الاتّباع في النظم الإسلاميّة... فإنّ أظهر نصّ قرآنيّ ورد في هذا

١ - عندما استلم الأمر معاوية بن أبي سفيان "طُوِيَتْ صفحة دولة الخلافة ونظامها الذي أُسِّس على فلسفة الشورى، وتحوّلت الدولة إلى ملك وراثيّ احتكره الأمويّون". (محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلاميّة، ص ٦٣) نشير هنا إلى أنّ استعمال لفظة "فلسفة الشورى" مبالغ فيه، لأنّ الشورى لم تكن قطّ فلسفة عند المسلمين، بل لم يكن لها معنى سياسيّ محدّد ذاتها، كما نقرأ في النصّ القرآنيّ. ويقول محمد أركون في تحوّل الحكم من الشورى إلى الوراثة: "إنّ الصورة التي قدّمها المؤرّخون فيما بعد عن فترة (كذا) الخلافة في المدينة (يثرب) كانت قد ركّزت على مسألة الشورى كممارسة سياسيّة كان النبيّ نفسه قد أدخلها، ثمّ سرعان ما هجرت بحلول الأمويّين." (محمد أركون، مقال: السيادة العليا والسلطات السياسيّة في الإسلام، ص ٥٢)

٢ - الشورى / ٣٨

٣ - آل عمران / ١٥٩

٤ - الآية هي: ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ، وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ، فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ، فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾.

٥ - محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلاميّة، ص ٥٢

الشأن هو: "...وأمرهم شورى بينهم." أنّ هذا النصّ لا يدلّ على "تشريعية" المبدأ، لأنّه لم يرد في سياق التشريع في الآية، بل ورد من خلال وصف "أخلاقية" المؤمنين و"سلوكيتهم". وهو - أي هذا النصّ - يخلو من الدلالة على كونه خاصاً بنظام الحكم، ولو أنّه كان يحمل هذه الدلالة لكان من المستبعد أن يجري اختيار الخليفة على نحو ما جرى في اختيار الخلفاء الراشدين من اللجوء إلى اعتبارات بعضها يرجع إلى منافسات أسرية أو قبلية أو فتوية، إذا لم نقل: شبه طبقية، وبعضها يرجع إلى مواقف ذاتية، وبعضها إلى نوع من الشورى "الفوقية" التي حصرت "أهل الشورى" في أشخاص معدودين كان معروفاً - سلفاً - أنّهم لن يتفقوا على الأكثر كفاءةً فيهم لمنصب الخلافة، لما كان بينهم من خلافات سياسية ومن مواقف ترجع، من جهة، إلى طموح كلّ منهم إلى المنصب، وترجع - من جهة ثانية - إلى اتّفاق "الأكثرية" - سلفاً - على إبعاد عليّ بن أبي طالب عن قيادة دولة الخلافة.^(١) أمّا المنافسات الأسرية التي أشار إليها كاتب النصّ، أو القبليّة، أو الفتوية، فيمكن أن نمثّلها في موقف أبي سفيان بن حرب (مات عام ٦٥٢ م.) الذي رفض مبايعة أبي بكر لأنّه يريد الخلافة لبني عبد مناف، ودعا إلى مبايعة عليّ، وقد قال:

بني هاشمٍ، لا تُطْمِعُوا النَّاسَ فِيكُمْ، ولا سيِّما تيمم بن مرّة أو عدي،
فما الأمرُ إلّا فيكم، وإليكم، وليس لها إلّا أبو حسنٍ عليّ.
أبا حسنٍ، فاشدّد بها كفّ حازمٍ، فإنّك بالأمر الذي يُهتجى مليّ،
وإنّ امرأً يرمي قصيًّا وراءه عزيرُ الحمى، والناس من غالبٍ قصي.^(٢)

ويمكن أن يتمثّل الطموح الشخصي إلى المنصب، بنظرنا، في موقف عليّ نفسه. فقد روى الطبريّ (٨٣٨ م. - ٩٢٣ م.) أنّ أبا بكر دخل على عليّ بعد البيعة لكي يتصالحا، فقال له عليّ: "أمّا بعد، فإنّه لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكاراً لفضيلتك ولا نفاسة عليك بخبر ساقه الله إليك، ولكنّا كنّا

١ - حسين مرّوه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ١/ ٣٩٨. وهنا لا بدّ من أن نقول إنّ عليّاً، عندما ولي الخلافة، افتقر إلى دعم سياسيّ، لأنّ كبار زعماء المدينة استعدوه لافتقادهم دور الشريك في السلطة، ولخوفهم على امتيازاتهم التي استعادوها مع عثمان بعد أن سلبهم إياها عمر بن الخطّاب. (إبراهيم بيضون، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، ٢/ ١٢٠)

٢ - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢/ ١٢٦

نرى أنّ لنا في هذا الأمر حقًا فاستبددتم به علينا. " ثمّ ذكر له عليّ قرابته من الرسول. ^(١) وكان قد دعا أنصاره إلى الغدوة إليه محلّقي الرؤوس. ^(٢)

أمّا بالنسبة إلى "فوقية" أهل الشورى فهي تظهر في الشخصيات التي اجتمعت تمثّل هؤلاء، ولكنّها كانت من أشرف القوم: أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطّاب، وعثمان بن عفّان (٥٧٦ م - ٦٥٦ م)، وعليّ بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله (٥٩٢ م - ٦٥٦ م)، والزبير بن العوّام (٥٨١ م - ٦٥٦ م)، وعبد الرحمن بن عوف (مات سنة ٦٥٢ م)، وسعد بن أبي وقاص (٥٩٢ م - ٦٧٥ م)، وسعيد بن زيد (مات سنة ٦٧١ م)، وأبو عبيدة بن الجراح (مات سنة ٦٣٩ م). وفي الواقع، قام صراع بين زعماء كلّ من المهاجرين والأنصار لتويّ الخلافة. ^(٣) وكان المهاجرون من ولىّ أبا بكر.

أمّا بالنسبة إلى استبعادهم عليًّا عن منصب الخلافة فقد بدا هذا الأمر جليًّا عندما استبعد مرّاتٍ ثلاثًا، ولم ينلّ المنصب إلاّ بعد الفتنة الكبرى، ومقتل عثمان بن عفّان.

وقد قام خلاف بين المسلمين حول مسألة الخلافة نفسه: أهي حقّ إلهيّ أم لا؟ فقد رأى الشيعة أنّها حقّ إلهيّ، معتمدين على "حديث الغدير" الذي تؤمن به المصادر الإسلاميّة كافة، ولكنّها تختلف في تأويله. ^(٤) ورأى الفرقاء الآخرون أنّ الخلافة مسألة سياسيّة، وحقّ للمسلمين، يختارون من توفّرت فيه الصفات المطلوبة ليقوم خليفة عليهم، ولكنهم يربطون تلك المسألة بحجج دينيّة أيضًا، حتى بات "شكل الصراع، في كلّ ذلك، دينيًّا." ^(٥)

على أنّ مبدأ الشورى لم يكن يقترب من مبدأ الوراثة البتّة، لأنّه شارك الآخريين في الرأى، وإنّ انحصر الأمر في الأشراف، فهؤلاء يمثّلون المسلمين من الأنصار والمهاجرين.

١ - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٢٠٢ / ٣

٢ - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ١٢٦ / ٢

٣ - راجع: صبحي الصالح، النظم الإسلاميّة، ص ٢٥٦ - ٢٥٨

٤ - راجع في ذلك: حسين مرّوه، النزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ٣٩٤ / ١، وراجع النصّ في: الشهرستاني، الملل

والنحل، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢، ١ / ١٦٣

٥ - المرجع الأول نفسه، ٣٩٦ / ١

٢ - ج - التحوّل إلى الملكية/ معنى الصراع: يعكس التحوّل في نظام الاستخلاف انقلاباً مهمّاً من مفهوم الديمقراطية الأرسطراطية، أو ديمقراطية الأشراف، إلى مفهوم الديكتاتورية، إذا صحّ التعبير، أو الاستئثار المطلق بالسلطة، واستعمال القوّة في فرضها على الشعب فرضاً: فكلّ من يرفض السلطة تعمل هذه على إبادته، إن فشلت في استرضائه.^(١) صحيح أنّ الحقبة الإسلامية التي سبقت حقبة بني أمية قد تولّت أمر فرض السلطة الإسلامية على الآخرين، ولكنّ الأمر مختلف ههنا. فخلال حكم الأمويين كانت السلطة مُتمحورة، بفعل تغييرات جذريّة في استلامها، في فئة واحدة من الشعب المسلم والأسر الإسلامية، هي الأسرة المالكة (بنو أمية وحدهم)؛ في حين كانت هذه السلطة، خلال الحقبة الراشدية، وفقاً على مبدأ الشورى، وبالتالي ليست حكراً على أسرة واحدة فقط، بل على قبيلة قريش. ولمعنى الشورى، بحدّ ذاته، مغزى كبير في الإسلام، فهو "قد بلور، وللمرة الأولى في التاريخ، مفهوم الديمقراطية (نظرياً وتطبيقياً) المبنية على فكرة الانتخاب والمشاورة."^(٢) لقد كانت السلطة، بناءً على مبدأ الشورى، تعطي الحاكم صلاحياته، بعد إجماع الموافقة عليه، على أن يتصرّف بعد ذلك كحاكم، يفرض إرادة الله، ويحقّق مصلحة الإسلام العليا قبل أيّ شيء آخر؛ في حين أصبحت، مع الأمويين، تفرض التأييد التام فرضاً، مستعينةً بالدين لتدعم رأيها السياسي، وتتهم غيرها بالكفر والفساد إن هاجمها، بل تحاربه حتى تقضي عليه باسم الشرعية.

١ - يقول إبراهيم بيضون إنّ الدولة نحت مع الأمويين "في مسارها التنظيمي شكلاً انقلابياً، تطوّرت معه الخلافة من الملكية أو من (الثيوقراطية) إلى (الأوتوقراطية) الفردية." (إبراهيم بيضون، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، ص ١٤٨) وكانت نقطة الضعف الرئيسة في دولة معاوية أنّه بناها بالقوّة، فكان عليه أن يحافظ عليها بالقوّة. (المرجع نفسه، ص ١٤٩، ٣٦٦) لذلك احتاج الأمويون باستمرار إلى دعم الفقهاء الديني لتسويغ مفهوم "حقهم الإلهي" بالخلافة، إذ إنّ قرار معاوية بتحويل الحكم وراثياً كان خروجاً على العادات العربيّة الإسلامية." (المرجع نفسه، ص ١٥٩) ويقول جرجي زيدان: "وتمتاز الخلافة في عهد بني أمية بأنّها سلطة دنيوية يحكمها خليفته بالدعاء والسياسة، ويستدني الناس بالإرهاب، ويؤيّد سلطانه ببذل الأموال." (جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي،

١ / ٨٨ وما بعدها) وقارن: Igmaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. Andras & Ruth

Hamori, University press, New Jersey, 1981, p 71

٢ - محمد أركون، مقال: السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، ص ٥٣

تغيّرت الأُرضيّة التي تتحرّك عليها السياسة العربيّة في الحقبة الأمويّة، وتفسّخت الاتجاهات السياسيّة في الأُمّة الواحدة.^(١) هنا انشقت الذات العربيّة التي ارتبطت تلقائيًّا بالإسلام والوحي^(٢) على نفسها وتآكلت؛ وبات الفريق الذي يملك زمام السلطة يحاول أن يُسقط المطلق وإرادته على شرعية حقّه فيها، وبالتالي يضرب، بقوة وعنف، باسم الدين أيضًا، كلّ محاولة لسلبه هذه السلطة أو معارضته، على اعتبار أنّها من لدن الله وإرادته - وتلك حال كلّ سلطة إسلاميّة كانت أبدًا تنسب نفسها إلى النبي والله؛ ما يقود، ضمّنًا، إلى الاعتراف بأنّ الإسلام دين ودولة؛^(٣) ذلك لأنّ كلّ من يرفض السلطة الشرعيّة التي أسقطت على نفسها إرادة المطلق، ولبست ثوب الله، إنّما يرفض إرادة الله بعينه.

للصراع هنا وجه حقوقيّ: حقّ المسلم في الخلافة. وهذه النظرة الحقوقيّة من أهمّ المبادئ الإسلاميّة، لأنّ لها وجهًا دينيًّا، لا يكاد ينفصل عن ممارسة العقيدة الدينيّة. فحقّ المسلم في الحكم، كحقّه في الإسلام. لذلك نفهم نزعة الغبن والحرمان التي أحسّ بها الشيعة، بصورة خاصة، عندما استُبعدوا عن ممارسة الحكم واستلامه، خلال العصور الإسلاميّة الكلاسيكيّة، ونفهم أيضًا تلك النزعة العدائيّة الدائمة التي واجهوا بها الخلفاء الحاكمين بالوراثة.

١ - قامت أحزاب عديدة في جسم الأمة العربيّة ترفض السلطة المركزيّة. يقول شوقي ضيف: "كان الأمويون يُعدّون في رأي كثير من الأُمّة غاصبين للخلافة... وإذا تركنا الشام إلى الحجاز والعراق وجدنا فيه فونًا من السخط على بني أميّة وحكومتهم، وسرعان ما تكوّنت تحت تأثير هذا السخط أحزاب سياسيّة ثلاثة كانت تعارض بني أميّة وتحاصمهم وتدعو إلى الانتفاض عليهم، وهي أحزاب الزبيريين والخوارج والشيعة." (شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، دار المعارف، ط ٦، ص ٨٥) وحرب المسلمين الأهليّة أعادتهم إلى أسوأ ممّا كانوا عليه في جاهليّتهم من تناحر، وأخفقت خطة عمر بن الخطّاب في منعهم من أن يتذكروا ضغائنهم السابقة، لأنّهم ما إن فرغوا من الفتوح، حتى ضربوا بعضهم. (طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص ١٢٢)

٢ - يقول رودنسون: "وبعد، فمن الصحيح جدًّا، كما رأينا، أنّ الإثنيّة العربيّة ذات علاقة وطيدة، بشكل أو بآخر، مع الإسلام (كذا)." (مكسيم رودنسون، العرب، ص ٣٧) ويقول في مكان آخر: "...إنّ العربيّ الحقيقيّ الوفيّ لأصله، هو بشكل خاصّ العربيّ المسلم." (المرجع نفسه، ص ٣٨)

٣ - يقول محمد أركون: "وبما أنّ جميع السلطات السياسيّة التي ظهرت في أرض الإسلام منذ عام ٦٣٢ (م) كانت قد نسبت نفسها إلى تعاليم القرآن والنبيّ، وادّعت المسؤوليّة العليا في حماية هذه التعاليم، فإنّ ذلك قد أدّى إلى تشكيل نظريّة إجباريّة تقول بأنّ الإسلام هو دين ودولة (عالم دنيويّ) لا ينفصمان." (محمد أركون، مقال: مدخل لدراسة الروابط ما بين الإسلام والسياسة، ص ١٥٧)

٣ - التحوّل في ممارسة السلطة:

٣ - أ - صفين والتغيرات السياسيّة: كانت معركة صفين نقطة تحوّل مهمّة بالنسبة إلى التّمحور السلطويّ الإسلاميّ: عليّ، من جهة، يمثّل السلطة التقليديّة السائدة، ومعاوية، من جهة أخرى، يمثّل التكتّل السلطويّ الجديد الذي يتّسم بنزعة تحوّليّة.^(١) الأوّل يمثّل بنية أرستقراطيّة - ديمقراطيّة للسلطة، والثاني يمثّل بنية أرستقراطية ديكتاتوريّة لها.

ولم تكن معركة صفين عام ٦٥٧ م. المعركة الأولى بين المسلمين، فقد سبقها صراعان رئيسان: الفتنة الكبرى في أيام عثمان، ومعركة الجمل (عام ٦٥٦ م.) التي قادتها كلٌّ من عائشة (ماتت عام ٦٧٧ م) وطلحة والزبير في وجه عليّ، عندما تولّى منصب الخليفة. وكان هؤلاء الثلاثة أكثر من حرص الناس على عثمان بن عفّان إبان الفتنة.^(٢) وعندما وليّ عليّ قاموا معاً عليه، وحرّضتهم عائشة، فكانت موقعة الخريبة، حيث قُتل كلٌّ من طلحة (قتله مروان بن الحکم (مات عام ٦٨٤ م))^(٣)، والزبير (قتله عمرو بن جرموز)^(٤)، وأُطلقت عائشة، وأرسل عليّ معها من يواكبها من نساء ورجال، وحملها اثني عشر ألفاً من المال.^(٥) وكلٌّ من هاتين المعركتين هدفهما الحصول على السلطة. ولكنّ معركة صفين تختلف عنهما في أنّ معاوية لم يكن من "أهل الشورى"، بعكس طلحة والزبير.

والأهم أنّ الحکم نفسه انقسم أيضاً قسمين: فأهل الشام بايعوا معاوية واليهام، وأهل الحجاز بايعوا عليّاً. وقد شكّفت هاتان البيعتان الأمة الواحدة، وجعلتها فريسة حرب أهليّة بين المسلمين أنفسهم. ولكنّ مفهوم صراع الأشراف على السلطة بقيّ إيّاه، لأنّ ممارستها انحصرت فيهم. كما أنّ معركة صفين عرفت، بالإضافة إلى الانقسام الذي ذكرنا، انقساماً في صفّ أتباع عليّ أيضاً، إذ انشقّ عليه طائفة من رجاله بعد

١ - يقول أدونيس: "كان منحنى العمل عند معاوية يتمثّل في فنّ استغلال العمل، وكان منحنى العمل عند عليّ يتمثّل في فنّ تحرير العالم. معاوية تيار تثبيت لما هو راهن، وفقاً لما استقرّ وساد بشكله الذي أرساه الخليفة الثالث (عثمان). أمّا عليّ فتّيار عودة تأصيليّة إلى الأصل الأوّل، النبيّ، وبدءاً منه. (أدونيس، الثابت والمتحول، ١ / ٣٨) على كلّ حال، من خدعة التحكيم انبثقت الدولة الأموية.

(زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا العربي، بيروت: دار الشروق، لا تاريخ، ص ٤٧)

٢ - يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ١٧٥ / ٢

٣ - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٢٠٤ / ٥

٤ - يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ١٨٣ / ١

٥ - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٢٠٥ / ٥

أن قبل بالتحكيم، وصاروا إلى حروراء حيث بايعوا عبد الله بن وهب الراسبي (مات عام ٦٥٨ م)، فسّموا الحرورية،^(١) وسّموا أيضاً الشراة، وهم الخوارج. هذا الانقسام وزّع القوى المتصارعة إلى ثلاث: الأمويين، والعلويين، والخوارج في أول الأمر، ثمّ تلتهم قوّة أخرى من الأشراف، هي الزيريون.

هكذا بدأت السلطة العربيّة الدينيّة تنقسم كتكتلات لكلّ تكتّل منها اتّجاهه الخاصّ، ولكنها جميعها ذات هدف واحد: التوكيد على حقّ إلهي في الحكم وممارسة السلطة؛^(٢) فقد كان كلّ تكتّل يحاول أن يُسقط على نفسه صفة حامل الميثاق مع المطلق، وينسب إليه إرادته، وإلى غيره مخالفتها، فيكفره. كما حاول أن يربط نفسه بالسلطة، لكي يجتزئ من التجربة الدينيّة حقّاً في الحصول على السلطة. كلّ تكتّل حاول أن ينسب نفسه إلى المطلق - أي أن يكون له صوت المطلق على الأرض.^(٣)

هنا نلاحظ أنّ الاتجاه الذي أشرنا إليه في تحليلنا البعد السلطوي في حقبة الدعوة الإسلاميّة (النبي - الخلفاء الراشدون) ما زال هو المسيطر على الأفعال السياسيّة جميعها. فالبعد الميتافيزيقي الذي عرضنا بدأ يتفاعل مع الذوات الفرديّة (التي باتت تؤسّس حزباً)، وينمو في اتّجاهات متعدّدة، وتختلف هذه الذوات الفرديّة (الحزبية) في ممارسة وجودها، باختلاف مواقفها من السلطة الأرضية - الزمنية العليا (الخليفة - الحكم).

٣ - ب - توزّع القوى: هكذا انقسمت رقعة الأباطورية العربيّة الفتيّة آنذاك أربعة تمرّكاتٍ

سلطويّة، تظهر من خلال لعبة القوى على الأرض العربيّة:

١ - الشام: وهي حقل السلطة الحاكمة (الأمويين)^(٤). وكانت هذه السلطة تحاول أبداً

التأكيد على ألوهية حقّ الأمويين في الخلافة، عن طريق تسويغها هذا الحقّ بوساطة تأويل الدين (واحتفاظها

١ - البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ١ / ١٩١

٢ - "لقد تألّفت هذه الأحزاب حول فكرة الإمامة أو الخلافة ومن أحقّ بما من المسلمين." (شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر

الأموي، ص ٨٥)

٣ - يقول محمد عمارة: "وهكذا كان خلاف المسلمين حول السلطة والخلافة وأصول الحكم وفلسفته أول خلاف، وأعظم خلاف،

وأطول خلاف." (محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلاميّة، ص ٧٢)

٤ - "إنّ المكان الوحيد الذي كان هادئاً إلى حدّ ما هو الشام، فقد أوجد أهله من بني أمية ورثة شرعيّين لآل جفنة." (شوقي ضيف،

التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٨٥)

به لنفسها وراثياً).^(١) والأمويون كتيار ديني، مثلوا السلفية السنيّة؛ ولكنهم، من وجهة نظر اجتماعية، شكّلوا استمراراً لحكم الأشراف التقليديّ عند العرب، أو لحكم كبار الأثرياء، ولا سيّما أنّ أبا سفيان (٥٧١ م - ٦٣٦ م) كان، في الجاهليّة، من كبار الأغنياء الأشراف. وكان هؤلاء، نعني الأمويين، قد راحوا يجمعون، منذ أن ولّاهم عثمان على المقاطعات، ثرواتٍ ضخمة من الضرائب العائدة إلى بيت المال،^(٢) إلى جانب أنّهم من الذين دخلوا الإسلام مكرهين، لا برضاهم.^(٣)

٢ - الكوفة: وهي حقل السلطة الهاشمية^(٤) (سلطة العلويين/ بني هاشم). ونجد بعضهم

يروى تعلق الإمام عليّ بها، فقد كان، على ذمّة الرواية، يقول: "الكوفة كنز الإيمان وحجّة الإسلام وسيف الله ورمحه يضعه حيث شاء، والذي نفسي بيده لَيَنْتَصِرَنَّ اللهُ بأهلها في شرق الأرض وغربها كما انتصر بالحجاز."^(٥) كما يروى عن عليّ أنّه قال لأحدهم في مسجد الكوفة: "كلّ زادك وبغ رحلتك وعليك بهذا المسجد... فإنه أحبّ المساجد الأربعة، ركعتان فيه تعدلان عشرًا فيما سواه من المساجد، والبركة منه إلى اثني عشر ميلاً من حيث ما أتيته وهي نازلة من كذا ألف ذراع... إلخ..."^(٦) ويروى أيضاً أنّه، أي عليّ، إذا ما كان أشرف عليه أنشد:

"يا حَبْدًا مَقَالْنَا بالكوفة،

أرضٌ سَوَاءٌ، سَهْلَةٌ، مَعْرُوفَةٌ

١ - "فهذا الحزب الأمويّ كان يرفع من شأن خلفاء بني أمية، ويُنزله منزلة عليا، فهم خلفاء الله في أرضه، وطاعتهم واجبة، ونصرتهم محتّمة. ونجد هذه النزعة واضحة في خطب ولاة بني أمية وقوادهم." (شوقي ضيف، المرجع نفسه، ص ٩٦). "وعلى كلّ حال، كانت صورة الخليفة الأمويّ في رأي حزبه، صورة مقدّسة، لها جلالها وخطرها، فهو الإمام الذي تجب طاعته لأنّ في طاعته طاعة الله، وطاعة خصومه من طاعة الشيطان." (المرجع نفسه، ص ٩٧)

٢ - حسين مروه، النزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ١ / ٤٣٦ - ٤٣٧

٣ - المرجع نفسه، ١ / ٤٣٦

٤ - يقول جرجي زيدان: "وكان للكوفة شأن كبير عند الشيعة لأنّ الإمام عليّاً جعلها عاصمة ملكه إلى أن قُتل." (جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، ٢ / ١٧٩) ويقول شوقي ضيف: "ولما انتقل عليّ إلى العراق واتخذ الكوفة حاضرة له كان من الطبيعيّ بعد ذلك أن تصبح حاضرة هذا الحزب." (شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٩١)

٥ - ياقوت، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، ١٩٧٧، ٤ / ٤٩٢

٦ - الموضوع نفسه

تَعْرِفُهَا جَمَالُنَا الْعُلُوفَةُ. (١)

وحاول الشيعة باستمرار إظهار حقهم في الخلافة، واعتبار الأمويين مغتصبين للخلافة والسلطة، (٢) بناءً على ما أسموه "النص"، وهو الحديث المعروف بـ "حديث الغدير"، أو "حديث الموالاتة" (٣) حاول الشيعة إيداً - ونريد بهم مَنْ شايَع عليّاً، وقد شكلوا نواة الحزب منذ الانشقاق الإسلامي في معركة صفين - حاولوا إظهار حقهم في الخلافة، كما ركّزوا ضمناً، على ما يسمّى "دار الإسلام" (٤) في معنى حصري، يرتبط مباشرة بنسبة أنفسهم إلى النبي وصحابته. (٥) من هنا، شكّل هؤلاء قوّة معادية للسلطة الحاكمة، أدت إلى تحوّل جذريّ في مفهوم الخضوع، وتمركزت في الكوفة. (٦) والملاحظ أنّ الحرب القائمة بين السلطتين الأموية

١ - المرجع نفسه، ٤ / ٤٩٣

٢ - يقول هنري ماسيه: "وقاعدة المذهب الشيعي في السياسة هي الشرعية: أنّ عليّاً أبعدَ بغير حقّ عن الخلافة وكذلك أعقابه." (هنري ماسيه، الإسلام، ص ١٩٣) ويقوم مذهبهم على مبدأ "الوصية". يقول محمد عمارة: "أما الأمر الذي يميّز الشيعة عن غيرهم فهو عقيدة النصّ والوصية... من الرسول إلى عليّ بن أبي طالب." (محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، ص ١٥٢) وقارن في حزب الشيعة: محمد أركون، مقال: الإسلام والعلمانية، ص ٢٣ - ٢٤

٣ - ورد هذا الحديث على لسان النبي محمد، إذ قال في جَمْعٍ من الصحابة بمكان يُدعى غدير حُم: "ألَسْتُ أُولَىٰ مِنْكُمْ بِأَنْفُسِكُمْ؟ فَرَدُّوا: أَللّٰهُمَّ نَعَمْ. فَأَخَذَ عَلِيًّا بِيَدِهِ وَقَالَ لَهُمْ: "أَللّٰهُمَّ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ. أَللّٰهُمَّ وَالٍ مِّنْ وَآلِهِ وَعَادٍ مِّنْ عَادَاهُ، وَانصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاحْذُلْ مَنْ حَذَلَهُ." (حسين مروّه، النزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ١ / ٤٩٧) وكان خلاف السنّة والشيعة في تأويل لفظة "مولى".

٢ - راجع هذا المفهوم في:

أ - محمد أركون، مقال: الإسلام التاريخيّة والتقدّم، مجلة مواقف، عدد ٤٠، ص ٩.

ب - مكسيم رودنسون، العرب، ص ٤١

٤ - راجع هذا المفهوم في:

أ - محمد أركون، مقال: الإسلام التاريخيّة والتقدّم، ص ٩.

ب - مكسيم رودنسون، العرب، ص ٤١

٥ - "الشيعة هم بالفعل "شيعة" عائلة النبي." (هنري ماسيه، الإسلام، ص ١٩١)

٦ - ذكرنا هذا في بعض هوامش هذا الفصل. وقارن ما ذكرنا به: شوقي ضيف، العصر الإسلامي، ص ١٩٠

والعلوية هي حرب دينية المحور والمظهر، سياسية الجوهر، كمعظم الحروب العربية - العربية، هدفها الوصول إلى مفتاح السلطة العليا: الخلافة.^(١)

وتظهر الثورات التي قام بها الشيعة، وعلى رأسها ثورة المختار بن عبيد الثقفي الذي أسس مذهب الكيسانية (وهم من غلاة الشيعة)، ودعا لمحمد بن الحنفية (مات عام ٦٩٩ م.)، وهو أخو الحسين بن علي بن أبي طالب (مات عام ٦٨٠ م.)، وثورة زيد بن علي بن الحسين (مات عام ٧٣٩ م.) مؤسس النظرية الزيدية، وحركات التوابين بعد مقتل الحسين،^(٢) نقول، تظهر هذه الثورات تمخوّر الفكر الشيعي حول إمامة من جهة (وتضفي عليها صفات تبلغ حدّ الخارق وحلول النفحة الإلهية فيه)، وتُحيل الأداة الدينية وسيلة طيعة لتحريك العمل السياسي على السلطة من جهة أخرى، ولا سيما أنّ ثورة الكيسانية قد جمعت حولها عددًا من الموالي الذين أحسّوا بغبن اجتماعي تجاه العرب.^(٣)

٣ - البصرة: وهي حقل السلطة الخارجية (الخوارج)، ومركزهم الأساسي.^(٤) و"الخوارج

على اختلاف فرقها، يجمعها القول بتكفير عليّ، وعثمان، وطلحة، والزبير، وعائشة، وجيشهما، وتكفير

١ - لا بدّ لنا من القول إنّ بذور المعارضة الشيعية كانت موجودة قبل أن يضع معاوية يده على الحكم، منذ أيام أبي بكر، لأنّ بعض المسلمين التّموا حول عليّ، ورأوه الأحقّ في قيادتهم بعد موت النبيّ. وقد أخذت المعارضة تظهر بوضوح قبل مقتل عثمان. يقول شوقي ضيف في هذا: "ويمكن أن نجد بذور هذا الحزب منذ أن أفضت الخلافة إلى أبي بكر وعمر، فإنّ الحوادث التي وقعت بعد ذلك وانتهت بقتل عثمان تدلّ على أنّ بني هاشم كانوا يطمحون إلى الخلافة، وأيضًا فإنّ الناس حين سخطوا على عثمان أخذ كثير منهم يبحثون سرًّا عن خليفة جديد وكان عليّ أحد من اتّجهت إليه الأنظار، بل لقد أخذت تتكوّن له بطانة، وهي التي سُمّيت فيما بعد الشيعة. ومعنى ذلك، أنّ الشيعة أخذوا في الظهور، بشكل واضح، قبل أن يُقتل عثمان، فلمّا قُتل أُسرّعوا إلى عليّ وبايعوه بالخلافة." (شوقي ضيف، **التطور والتجديد في الشعر الأموي**، ص ٩١) ولما كانت الإمامة بنظرهم مقدّسة، دينية، وكان الإمام من يختاره الله، فإنّ حاكمهم بنظرهم مقدّس كالنبيّ، وكان حكم سواه مُغتصبًا. يقول ألبير نصري نادر: "ولكنّ الشيعة تقول إنّ الإمام يقوم بمهمة دينية، مفوضًا من قِبَل الله (كذا)، وذلك تمامًا مثل المهمة التي يقوم بها الرسول." (ألبير نصري نادر، **أهم الفرق الدينية السياسية والكلامية**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط ١، لا تاريخ، ص ١٨)

٢ - راجع في دعواتهم وتحركاتهم: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ٧/٤٧ وما بعدها

٣ - حسين مرّوه، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ١/٥٠٢

٤ - شوقي ضيف، **العصر الإسلامي**، ص ١٨٥

معاوية وأصحابه بصيّنين، وتكفير الحكّمين ومَن حكّمهما، وتكفير كلِّ مَن ارتكب كبيرة، ووجوب الخروج على السلطان الجائر، وإن كان على رأيهم.^(١)

وهذه القوّة، نعني الخوارج، نشأت "نشأةً سياسيّةً"^(٢) وحاولت أن تجعل السلطة وفقاً على كلّ مسلم، وذلك أخذاً بنظرية العدل، ورفض الجور، والخروج على الإمام الظالم، والشورى^(٣) وتتبّراً جميع فرقها من الكاذب، ومن ذي المعصية الظاهرة.^(٤) كما أنّهم، بعقيدتهم، أسقطوا مفهوم الحقّ الأرستقراطيّ في الحكم (أرستقراطيّة السلطة أو سلطة الأشراف)، وكانت هذه القوّة توجّه أعنف الضربات إلى كيان الدولة الأمويّة، حتى كادت تقوّضها. ويمكننا أن نستقرئ في منحاها اتّجاهاتٍ ثلاثة رئيسية:

١ - ضرب مفهوم الأرستقراطيّة السلطويّة (وبالتالي اتّجهوا نحو شعبيّة السلطة)، وضرب مفهوم حصرها بقريش دون سواها من العرب، وبذا أسقطوا من حسابهم مفاهيم الجنس واللون والنسب.^(٥)

٢ - ضرب مفهوم الملكيّة، وذلك بعد استيلاء معاوية على الحكم، وجعل الخلافة وراثيّة، والعودة إلى ديمقراطيّة "الاختيار والبيعة".^(٦)

٣ - ضرب فكرة تفضيل عليّ، وفكرة "الوصيّة والنصّ"، وبذلك القضاء على كلّ محاولة تحديد مسبق لصاحب السلطة.

ويرى الخوارج أنّ معاوية اغتصب الحكم، وأنّه كافر، وأنّ عليّاً أساء إلى السلطة التي كانت بين يديه. وممّا يُروى عنهم في هذا الأمر أنّ عروة بن أدية ومولى له نجياً من حرب القيروان؛ وبعد أن تولّى زياد بن أبيه (٦٢٢ م. - ٦٧٣ م.)، جيءَ بهما إلى إليه، فسأل عروة بن أدية "عن أبي بكر وعمر فقال خيراً،

١ - البغدادي، الملل والنحل، بيروت: دار المشرق (توزيع المكتبة الشرقية)، ١٩٧٠، ص ٥٨

٢ - محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسيّة، ص ١٣٩

٣ - راجع هذه المبادئ في: المرجع نفسه، ص ١٣٩ - ١٤٠

٤ - المبرد، الكامل، بيروت: مكتبة المعارف، لا تاريخ، ١٢٢ / ٢

٥ - محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسيّة، ص ١٤٠. وقارن:

- صبحي الصالح، النظم الإسلاميّة، ص ١٣١ - ١٣٢

- أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٥٨ - ٢٥٩

٦ - محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسيّة، ص ١٣٩

ثمّ سأله فقال: ما تقول في أمير المؤمنين عثمان بن عفّان وأبي تراب عليّ بن أبي طالب؟ فتولّى عثمان ستّ سنين من خلافته ثمّ شهد عليه بالكفر، وفعل في أمر عليّ مثل ذلك إلى أن حكم ثمّ شهد عليه بالكفر. ثمّ سأله عن معاوية فسبّه سبّاً قبيحاً...^(١) "فبنو أميّة ومن يساعدهم كافرون" مخلّدون في النار"،^(٢) و"لا حكم إلاّ لله"،^(٣) و"متى فسق الإمام وجبت معصيته".^(٤) هذه النواة المعاكسة للسلطة المركزيّة سوف تكون، بفرقها المتعدّدة (يعدّد البغدادي (مات عام ١٠٣٧ م) سبع عشرة فرقة)، خطراً كبيراً عليها، لا يفتأ يستنزفها طاقة هائلة لدرّته.

٤ - الحجاز: وهو حقل سلطة الزبيريين،^(٥) أتباع عبد الله بن الزبير (مات عام ٦٩٢ م.) الذي لا يلبث الحجاج (مات عام ٧١٣ م.) أن يقتله.^(٦) وكان الزبيريون، من أرسطراطيي المسلمين في الحجاز، يرون مثل زعيمهم أحقيّته بالخلافة، ولا سيّما أنّ والده كان من كبار صحابة النبيّ، وقد خاض معركة الجمل إلى جانب عائشة وطلحة، وقُتل فيها كما أسلفنا. وكانت الظروف، بعد مقتل الحسين بن عليّ، قد باتت تسمح لعبد الله بطلب البيعة، والخروج على الحكم الأمويّ،^(٧) وقد مال معظم الناس إليه، إذ "كان بمصر عبد الرحمن بن جحدم الفهريّ عاملاً لابن الزبير، وأهل مصر في طاعته، وبفلسطين ناتل ابن قيس الجذاميّ، وبدمشق الضحّاك بن قيس الفهريّ (مات عام ٦٦٩ م)، وبحمص النعمان بن بشير الأنصاري، وبقتنسرين والعواصم زفر بن الحارث الكلابيّ (مات عام ٦٩٦ م)، وبالكوفة عبد الله بن مطيع، وبالبصرة الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة، وبخرسان عبد الله بن خازم السلمي، ولم تبق ناحية إلاّ مالت إلى ابن الزبير خلا الأردن، ورئيسها يومذاك حسان بن مجدل الكلبيّ."^(٨)

١ - المبرد، الكامل، ٢ / ١٣٤ - ١٣٥

٢ - محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص ١٤٠

٣ - البغدادي، الملل والنحل، ص ٦٠

٤ - المبرد، الكامل، ٢ / ١٢٣

٥ - شوقي ضيف، العصر الإسلامي، ص ١٨٣. وقارن: شوقي ضيف، الشعر والغناء في مكة والمدينة، ص ١٦٢

٦ - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت: دار الأندلس، ط ٣، ١٩٧٨، ٣ / ١١٢ - ١١٣

٧ - راجع في هذا: حسين مروّه، النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ١ / ٤٨٥

٨ - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢ / ٢٥٥. وراجع في هذه الأحزاب كلها: إبراهيم بيضون، الدولة الأموية والمعارضة، بيروت: دار الحداثة،

ط ١، ١٩٨٠، ص ٣٠ وما بعدها.

ولم يكوّن هذا الحزب نظريّةً سياسيّةً واضحة، إلاّ أنّه أفاد من الصراع المتجدّد بين القبائل، وبصورة خاصّة بين القيسيّين والكلبيّين، على النحو الذي أفاد منه الأمويون. فالكلبيّون كانوا قد حظوا بمراكز مهمّة لمناصرتهم الأمويين، ورأى القيسيّون أنّ الفرصة قد حانت لانتزاع هذه المكاسب منهم، لذلك دعم القيسيّون الزبيريين، وبايعوا عبد الله خليفةً على الحجاز.

٤ - التناوب والصراع على السلطة: يتّضح من خلال ما عرضنا تعيّر مظهر السلطة في حقبة بني أميّة؛ إذ إنّها أصبحت متناحرةً، ممزّقةً بعد أن كانت كتلة واحدة ملتمة. يقول "تكوّن الكتاب العربيّ": "بالرغم من انتصار معاوية فإنّ الصراع في سبيل السلطة لم ينته بين الفئات المؤيّدّة لعليّ وفئات الخوارج، بل خضع مع تقوية السلطة المركزيّة نفسها إلى تحوّل عميق. وهكذا، فإنّ تاريخ "الحقبة الأموية" هو بمجملة تاريخ الصراعات المستمرة التي قادتها السلطات المركزيّة بغية بسط هيمنتها وتقوية دعائمها."^(١) وأصبحت المحاور التي كانت مراكز تجمع عسكريّة مراكز تجمع للسلطات المعارضة للسلطة المركزيّة: البصرة والكوفة، بعد أن توزّعت القبائل فيها، بحسب انتماءاتها، في حصص مختلفة.^(٢) وتحوّل الحجاز نفسه، كما رأينا قبل قليل،

١ - فرنسوا زبال، *تكوّن الكتاب العربيّ*، ص ٢٣. ويمكننا أن نقول إنّ النظام الأوتوقراطي تبلور نهائيّاً بعد استيلاء الأمويين على الخلافة. (إبراهيم بيضون، *ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجريّ*، ص ١١٧)

٢ - كانت البصرة والكوفة معسكرين نزلت فيهما القبائل في حصص. راجع مسألة بناء الكوفة وتقسيم القبائل فيها في:

- الطبري، *تاريخ الأمم والملوك*، ٤ / ١٨٩ - ١٩٤
- شوقي ضيف، *العصر الإسلاميّ*، ص ١٥٣ - ١٥٤
- ياقوت، *معجم البلدان* (مادة: كوفة)، ٤ / ٤٩١ - ٤٩٤
- هشام جعيط، مقال: *الكوفة/ نموذج المدينة/ الدولة*، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ٢٤، شباط ١٩٨٣، ص ١٥٣

١٦١ -

Louis Massignon, *Opéra Minora*, Beyrouth: Dar al maaref, 1963, v. 3, p. 35 - 60 -

وراجع في البصرة:

- الطبري، *تاريخ الأمم والملوك*، ٤ / ١٤٨
- شوقي ضيف، *العصر الإسلاميّ*، ص ١٥٧ - ١٥٨
- لويس ماسينيون، *خطط البصرة وبغداد*، تعريب: إبراهيم السامرائي، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨١ (القسم الأول المتعلق بالبصرة).

Louis Massignon, *Opéra Minora*, v. 3, p. 61 - 87 -

إلى مركز ثقل لسلطة الزبيريين. هذه المحاور تمثل التجزؤ الذي حدث للسلطة الدينية - السياسية: نظرة كل محور إلى الدين مختلفة عن الآخر (سياسيًا)، بيد أنها تنطلق جميعًا من نقطة واحدة مركزية: الإسلام. وتُخضع كل قوة من القوى التي ذكرنا المعايير المعرفية (الشعر، الفقه، الخطابة، التشريع، إلخ...)، وبصورة عامة المعايير الفكرية، لمفهومها الديني، فتعطي قيمًا مغايرة لقيم سواهم. وينطلق كل شاعر، مثلاً، في شعره، من قيم عقائد حزبه ليهاجم غيره. ويحاول كل مادح أن يظهر ممدوحه في هالة من القداسة، له السبق على بقية الناس في البر والتقوى، ويحاول أن يكفر سواه.^(١)

بدأ التأويل، إذاً، يشق طريقه منذ هذا العصر؛ وهو مُلتَمَس كل فريق يبحث عن تأكيد ذاته في الوثيقة الإلهية للسلطة، ويعطي نفسه، بالمقابل، الحق في ضرب كل سلطة أخرى، لأنها لا تستمد شرعية في وثيقته الإلهية. سنورد بعض الأمثلة الأدبية على ذلك. يقول الكمي (٦٧٨ م. - ٧٤٣ م.):

بِحَاتِمِكُمْ غَضَبًا تَجُورُ أُمُورُهُمْ فلم أرَ غَضَبًا مِثْلَهُ يُتَعَصَّبُ.
وَجَدْنَا لَكُمْ فِي آلِ حَامِيمٍ آيَةً تَأَوَّلَهَا مِنَّا تَقِيٌّ وَمُعَرَّبُ،
وفي غيرها آيًّا وآيًّا تَتَابَعَتْ لَكُمْ نَصَبٌ فِيهَا لِذِي الشِّكِّ مُنْصَبُ.
بِحَقِّكُمْ أَمْسَتْ قُرَيْشٌ تَقُودُنَا، وبالقدِّ منها والرديفَيْنِ تُرْكَبُ.
وقالوا: ورثناها أبانا وأمنا... وما ورثتْهُمُ ذاكَ أمِّ ولا أب!
يَرُونَ لَهُمْ فَضْلًا على الناسِ واجِبًا سَفَاهَا، وحقُّ الهاشميينَ أَوْجَبُ.
يقولون: لم يورث، ولولا تراثُهُ لقد شَرَكْتُ فيه بكيَل، وأرْحَبُ،
وعكُّ، وحقِّم، والسلُونُ وحميرُ، وكندةُ، والحَيَانِ: بكرُّ وتعلُّبُ...
ولا نتشَلَّتْ عُضُوبِنِ منها يحَابِرُ، وكانَ لعَبْدِ القَيْسِ عُضُؤُ مُؤَرَّبُ.
وما كانتِ الأنصارُ فيها أدلَّةً، ولا عُيْبًا عنها إذا الناسُ عُيَّبُوا.
هُمُ شَهِدُوا بَدْرًا وخبيرَ بعدها، ويومَ حنينِ، والدِمَاءِ نَصَبُ...
فإنَّ هِيَ لَمْ تَصْلُحْ لِحَيِّ سِوَاهُمْ فإنَّ ذَوِي القُرْبَى أَحَقُّ وأقربُ.^(٢)

١ - نلاحظ هذا في هاشميات الكمي بن زيد، وفي مدح الأخطل للأمويين، وفي مدح عبيد الله بن قيس الرقيات لمصعب بن الزبير...

٢ - شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٢٧٨

ويعلق شوقي ضيف قائلاً: "وواضح أنّ الأبيات تدور حول تقرير حقّ البيت الهاشمي في الخلافة، وهو يستهلّها بأنّ خاتم النبيّ صلى الله عليه وسلّم، وهو خاتم الخلافة، خاتم بني هاشم، ويستخدمه اليوم بنو أميّة عصبًا من أصحابه، وإنّه ليقرّر حقّهم عن طريق آي الذكر الحكيم، في سور حاميم وغيرها من مثل قوله تعالى: ﴿لَا أَسْأَلُكُمْ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(١)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٢)، وقوله سبحانه: ﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ حَمْسَةً وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾^(٤). فهذه الآيات في القرآن الكريم ناطقة بحقّ بني هاشم، وإنّ لبني أميّة منها، كما يقول الكميت، لعذابًا ونصبًا، لا يستطيعون تأويلها، ولا صرفها عن وجهها." ^(٥) وهذا خير تعليق على الأبيات التي أوردنا، يثبت الكلام الذي سبق أن ذكرناه.

ويقول عبيد الله بن قيس الرقيات (٦٨٠ م - ٧٤٤ م) في مصعب بن الزبير (مات عام ٦٩٠ م)

(وهو يمثل الزبيريين):

إِنَّمَا مُصْعَبٌ شِهَابٌ مِنَ اللَّذِّ هِ تَجَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظُّلْمَاءُ،
مُلْكُهُ مُلْكُ قُوَّةٍ، لَيْسَ فِيهِ جَبْرُوتٌ، وَلَا بِهِ كِبْرِيَاءٌ...
يَتَّقِي اللَّهَ فِي الْأُمُورِ، وَقَدْ أَفْ لَحَ مَنْ كَانَ هَمَّهُ الْإِتْقَاءُ.
كَيْفَ نَوْمِي عَلَى الْفِرَاشِ وَلَمَّا تَشْمَلِ الشَّامَ غَارَةٌ شَعْوَاءُ؟^(٦)

واضح هنا أنّ ابن قيس الرقيات يضع في مصعب الصفات المطلوبة في الخليفة المسلم - وهي صفات أمر بها القرآن الكريم -، ويدعوه إلى محاربة الأمويين. ويقول أبو حمزة الخارجي (مات عام ٧٤٨ م) في خطبة له: "ثمّ ولّى (أي الله) معاوية بن أبي سفيان، لعيّن رسول الله وابن لعينه، اتّخذ عباد الله خولا، ومال الله دولا، ودينه دغلا، ثمّ مضى لسبيله، فالعنوه لعنه الله.

١ - الشورى / ٢٣

٢ - الأحزاب / ٣٣

٣ - الإسراء / ٢٦

٤ - الأنفال / ٤١

٥ - شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٢٧٨

٦ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، بيروت: عالم الكتب، ط ١ (نقلا عن طبعة القسطنطينية ١٢٨٢ هـ.) ص ١٣٠

ثم ولى يزيد بن معاوية (مات عام ٦٨٤ م.)، يزيد الخمرور ويزيد القروود، ويزيد الفهود، الفاسق في بطنه، المأبون في فرجه... وأما بنو أمية ففرقة ضلال، وبطشهم بطش جبرية، يأخذون بالظنة، ويقضون بالهوى، ويقتلون على الغضب، ويحكمون بالشفاعة، ويأخذون الفريضة من غير موضعها، ويضعونها في غير أهلها، وقد بين الله أهلها فجعلهم ثمانية أصناف فقال: "إنما الصدقات للفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، والغارمين، وفي سبيل الله، وابن السبيل"،^(١) فأقبل صنف تاسع ليس منهم فأخذها كلها. تلكم الفرقة الحاكمة بغير ما أنزل الله.

وأما هذه الشيع فشيعة ظاهرت بكتاب الله، وأعلنت الفرية على الله، لم يفارقوا الناس ببصر نافذ في الدين، ولا بعلم نافذ في القرآن، ينقمون المعصية على أهلها ويعلمون إذا ولّوا بها، يصرون على الفتنة ولا يعرفون المخرج منها، جفاة على القرآن أتباع كهان، يؤثلون الدول في بعث الموتى، ويعتقدون الرجعة إلى الدنيا، قلدوا دينهم رجلاً لا ينظر لهم، قاتلهم الله أنى يؤفكون.^(٢) وهذا الكلام واضح في موقفه من بني أمية، لا يحتاج إلى تعليق.

من خلال الأمثلة التي أوردنا، يتضح أن الإسقاط الديني على الذات الحزبية (وهي ذات سياسية) يمكن أن تتحول ملامحه بتحوّل تأويله. ويعني هذا أن الشرع الإسلامي، أو الفقه، قد خضع للعقل، فألبسه هذا الأخير الثوب الذي يناسب اتجاهاته، خلال مرحلة زمنية معينة. وتكمن أهمية التأويل في أنها أخرجت إلى السطح ذلك التعارض العميق في الذات العربية - الدينية - السياسية الذي يتغيّر بتغيّر العصور والحقب والسلطات. إنّه التنوع حول الجوهر الواحد، تنوعاً يناسب البنية السياسية لسلطة المرحلة السائدة.

لم تعد النظرة إلى المفهوم الفقهي - الديني كما كانت من قبل. صار كل حزب ينطلق، حتى في تكفيره غيره وشرحه النص، من فكرة عقائدية مبطنة (كقول الشيعة بالتقية)،^(٣) أو ظاهرة (كرفض الخوارج مبدأ التقية).^(٤) وتختلف عقديّة الذات العربية الإسلامية، في الحقبين الأموية والراشدية اختلافاً جوهرياً. ففي مرحلة الخلفاء الراشدين كان حقّ الخليفة في الحكم بديهياً، لا غبار عليه؛ أي أنّ الخليفة لم يكن بحاجة

١ - قارن: الحشر/ ٧

٢ - الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٦٨، ٢/ ٢٧٦ ٢٧٧

٣ - راجع: ألبير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص ٢١ - ٢٢

٤ - المرجع نفسه، ص ٢١

إلى إظهار إثبات فقهيّ لحقه في الخلافة، في حين أنّ الأمر قد تغيّر مع الأمويين. يقول محمد أركون: "كانت هذه السلطة (أي السلطة السياسيّة الفعلية) تطلب دائماً من الفعاليّات التنظيريّة للفقهاء... تبريراً (كذا) لوجودها، بل إنّها كانت توجّهها أيضاً من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة عليا متعالية ومستنيرة وقائدة، تبرّر (كذا) لرعيمة الأمة كلّ تصرفاته وأعماله. وحتى في الوقت الذي كانت تستخدم فيه السلطة السياسيّة القوّة من أجل أن تفرض نفسها، فإنّها كانت تستمرّ في اللجوء إلى الإقناع النظريّ العقائديّ وذلك بإثارتها لمسألة "حقوق الله" ومسألة المصلحة العليا للأمة، والأنايّة القوميّة المقدّسة والسير نحو العالمية والمصلحة العامّة للدولة، إلخ..."^(١) يُضاف إلى التنظير الفقهيّ ما يمكن أن نسميه الدعم الفني، وقد أوردنا أمثلة عليه تتعلّق بالتيارات المناهضة للحكم. ونورد في ما يلي بعض الأمثلة الشعريّة التي تدعم حقّ السلطة الإلهيّ في الحكم. يقول الأحوص (مات عام ٧٢٨ م.) في الوليد بن عبد الملك (مات عام ٧١٥ م.):

تَخَيَّرَهُ رَبُّ الْعِبَادِ لِخَلْقِهِ وَليّاً، وَكَانَ اللَّهُ بِالنَّاسِ أَعْلَمًا.^(٢)

ويقول عديّ بن الرقاع (مات عام ٧١٤ م.) فيه:

صَلَّى الَّذِي أَلْصَلَاوُتُ الطَّيِّبَاتُ لَهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِذَا مَا جُمِعُوا الْجُمُعَا
عَلَى الَّذِي سَبَقَ الْأَقْوَامَ ضَاحِيَةً بِالْأَجْرِ وَالْحَمْدِ حَتَّى صَاحِبَاهُ مَعَا.
هُوَ الَّذِي جَمَعَ الرَّحْمَنُ أُمَّتَهُ عَلَى يَدَيْهِ، وَكَانُوا قَبْلَهُ شِيْعَا.
إِنَّ الْوَلِيدَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، لَهُ مُلْكٌ عَلَيْهِ أَعَانَ اللَّهُ فَارْتَفَعَا.^(٣)

١ - محمد أركون، مقال: السيادة العليا والسلطات السياسيّة في الإسلام، ص ٥٣. وهنا نشير إلى أنّ محمد الزايد يحدّد "الحقّ الإلهي" كما يأتي: "هو حقّ يعود إلى الله - أو الألوهيّة - كمبدأ أوّل يوجّه صيرورة الكينونة والكون والمجتمعات. لذلك كلّ سلطة - سلطان تُعتبّر باطلة - تستدعي الثورة عليها بالتالي - إذا لم ترتكز على المبدأ المطلق الأول. وتحكم هذا الحقّ غائيّة مسبقة توجّه حركيّة المجتمعات نحو تأسيس جمهوريّة الرحمن، أو مدنيّة - دولة - جمهوريّة - مملكة الله." (محمد الزايد، مقال: الفلسفة وماهية السلطة، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٣ / ٣٤، ١٩٨٣، ص ١٥)

١ - أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، بيروت: دار الفكر للجميع (عن طبعة بولاق المصرية)، ١٩٧٠، ١ / ١١٨

٢ - الموضوع نفسه

لقد تكوّنت مفاهيم جديدة في الإسلام، بفعل التكتلات السلطوية الحزبية جعلت السياسة تتأوّل الدين، فأصبح هو غطاءً لها.^(١) هذه النظرية الجديدة مهمة جدًّا بنظرنا، ولا سيّما في ما يتعلّق بمسألة النقد، لأنّه اتخذ منحى فيه عناصر جديدة، تضاف إلى قيم كلِّ ناقد حزبيّ.^(٢)

٥ - العصبية القبلية والسلطة: على الرغم من القيم والعقائد الحزبية التي نشأت في الحقبة الأموية، ظلّت سيطرة النزعة الفقهية - الأرضية طاغية؛ إلا أنّ ثمة أبعادًا جاهلية عادت إلى الظهور على فسوخ الجسم العربيّ الإسلاميّ، بعد أن كان النبيّ قد أحدها، أو على الأقلّ، أسكتها. فبعد أن وحد النبيّ الذوات الجماعية المتناحرة في مؤسّسة الذات الكبرى، وذوّب، أو ظنّ أنّه فعل، الإحساس النسبيّ في الإحساس الدينيّ، عاد ذلك الإحساس القبليّ إلى الظهور في حقبة بني أمية.^(٣) فالدولة التي تعتمد على السيادة

١ - كان الشيعة، مثلاً، يفسّرون التحكيم في موقعة صفين غدراً، والخوارج يرون أنّ الأمويين غاصبون للحكم بخدعة التحكيم وأنّ عليّاً تصرف بالسلطة التي جعلت بين يديه من غير حقّ؛ وبهاجمون، بالتالي، الشيعة ونظريتهم "لأنّها تخلّت عن مقاومة السلطة والخروج عليها، وتدبّنت بالعصبية لآل البيت، إلخ...". (البيرونيّ، نادر، الإمامة ونشأة الفرق الإسلامية، ص ١٤٤) أمّا الأمويون فيفسّرون التحكيم بموقعة صفين وحيّاً إلهياً، أي أنّ الله أوحى إليهم بهذه الخدعة ليوصلهم إلى الحكم. والأخطل التغلبيّ (٦٤٠ م. - ٧١٠ م.)، داعية الأمويين في الشعر، "يقرّر حقهم الإلهيّ في الخلافة" مراراً (السيد مصطفى غازي، الأخطل شاعر بني أمية، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ص ٨٠) ويرى ما ذكرنا من رأيهم في قصّة التحكيم، يقول مثلاً:

وَجَدُّ قَوْمِ سِوَاهُمْ خَامِلٌ، نَكِدُ
لَمَّا تَلَاقَتْ نَوَاصِي الخَيْلِ فَاجْتَلَدُوا.
هُمُ الَّذِينَ أَجَابَ اللهُ دَعْوَهُمْ
تَمَّتْ جُدُودُهُمْ، وَاللَّهُ فَضَّلَهُمْ
(الموضع نفسه)

ويقول:

وَيَوْمَ صِقْيِنَ وَالْأَبْصَارِ خَاشِعَةً
أَمَدَّهُمْ، إِذْ دَعَا، مِنْ رَجْمٍ مَدْدُ.
(الموضع نفسه)

و"كان التشيع بمفهومه السياسيّ، أوّل أشكال الحزبية في الإسلام، مرتبطاً منذ نشأته بالصراع على الخلافة." (إبراهيم بيضون،

الدولة الأموية والمعارضة، ص ٢٩)

٢ - سنترك الكلام على المعتزلة والتيارات الممهّدة لها إلى الفصل اللاحق، لأنّ شيوع الاعتزال قد تمّ في العصر العباسيّ، ولا سيّما مع المأمون (القول بعقيدة خلق القرآن).

٣ - احتدم الصراع بين القيسية واليمينية فكانت الدماء تُهرق، والولاء تقرب من يكون من نسبها، وتعيته في المراكز المهمة. راجع:

أ - صراعها في البصرة وخراسان في: شوقي ضيف، العصر الإسلاميّ، ص ١٥٨ وما بعدها

ب - وصراع العصبية في: جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلاميّ، ٤ / ٦٥ - ٦٨

الدينيّة "لم تفلح... في أن تلغي نهائيّاً لعبة التضامات والعصبيّات التقليديّة (القبليّة)".^(١) على أنّ همود ذلك الشعور وانفجاره يعودان إلى أسباب سياسيّة: فالنبيّ أراد أن يؤسّس دولة - أمة، تكون داراً كبرى للإسلام، لذلك كان لا بدّ من تخطي المشاعر الصغيرة، من أجل خلق مبادئ أكبر. كان لا بد من تفتيت الشعور بالفرقة، لخلق ملاءمة بين الذوات جميعها. أمّا مع الأمويين، فقد فُجّر هذا الصراع عن قصد، لأنّ الحُكّام استغلّوه، فقويت سلطتهم، بعدما ضُربت المعارضة عصبيّاً، وراحوا يتقرّبون من القبائل اليمينيّة^(٢) التي شكّلت نواة جيش الشام؛^(٣) "إلا أنّ الفضل يعود إلى الأمويين في ترسيخ مفهوم الدولة، فقد "تمّت... مع معاوية مركّزة السلطة وتقويتها بنسبة أكبر ممّا كانت عليه في أيّام الخلفاء الراشدين..."^(٤) بيّد أنّ بعض العقبات الخطيرة كانت، على الرغم من ذلك، تعترض للسلطة المركزيّة، أهمها، كما ذكرنا، وجود تكتلات سلطويّة أخرى، تريد تقويض السلطة الحاكمة،^(٥) أو إبقاء تمرّكها في مناطق الامتداد الحيويّ للأمويين.

٦ - نظام الملّك / سقوط الشورى: ثمّة قضية أخرى، شديدة الأهميّة بنظرنا في عمليّة ممارسة السلطة، كانت تعوق الهيمنة الأموية وفعاليتها المباشرة، هي نظام الملّك، وقد أشرنا إلى هذا في مستهلّ هذا الفصل. فمع النبيّ والخلفاء الراشدين كان الأساس المبدئيّ لنظام الحكم أساساً ديمقراطيّاً (الشورى)؛ فالشعب كان يُطلّب إليه أن يسدّد الخليفة إذا أخطأ.^(٦) كما يُروى أنّ النبيّ كان له مجلس للشورى عدد أعضائه سبعون.^(٧)

والدليل على تحوّل الديانة الإسلاميّة إلى غطاء للهدف السياسيّ في الحقبة الأموية هو موقعة الحرة التي انشعبت فيها حرّات الأنصار، وقضي عليهم، ومات منهم ثمانون ممّن شهدوا بدرًا، وكان هؤلاء أعداء تاريخيين للأمويين قبل الإسلام وخلالها (طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص ١٢٣) و"يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتابًا ضخمًا في هذه العصبيّة بين قريش والأنصار، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين أيام بني أميّة." (المرجع نفسه، ص ١٢٩)

١ - محمد أركون، مقال: السيادة العليا والسلطات السياسيّة في الإسلام، ص ٤٨
٢ - جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، ٤ / ٦٧. وقد ساعدتهم في هذا أنّ قبائل الشام كانت بمعظمها يمنيّة (شوقي ضيف، العصر الإسلامي، ص ١٦٥)

٣ - فرنسوا زبال، تكوّن الكتاب العربي، ص ٢٣

٤ - المرجع نفسه، ص ٢٥

٥ - هي الأحزاب التي أتينا على ذكرها. وقد تمكّن الشيع، بصورة عامة، من استيعاب الموالي. (إبراهيم بيضون، الدولة الأموية والمعارضة، ص ١٩)

٦ - ذكرنا ما ورد من هذا الأمر في خطبة أبي بكر الصديق في الفصل السابق.

٧ - محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسيّة، ص ٥٣

زالت هذه النزعة الديمقراطية مع بني أمية، منذ معاوية، إذ أصبح الحكم وراثيًا - مُلكيًا، فلم يعد الشعب يشارك في "تسديد" الخليفة إذا أخطأ، ولا أشرافه يشاركون في انتخاب الحكام. ومن البديهي أن يثير استبعاد الشعب في نفسه العُبن، ويخالف، بالتالي، وصايا النبي وسيرته، والآيات القرآنية التي تدعو إلى العدل، بشكل أو بآخر، ليدعموا مواقفهم.

إنَّ حصرَ السلطة بنسب واحد أدّى إلى إبعاد الشعب عن المشاركة في قرارات الحكم، وإلى إلغاء الشورى والاحتفاظ ببيعة شكلية، من أجل التأكيد على بديهة الحق الإلهي المزعوم في الحكم. يقول محمد أركون: "إنَّ البيعة التي تمثّل يمين الولاء الذي يتيح لوليّ العهد أن يتّراس كحاكم مطلق (أوتوقراط) ومستبدّ، كانت قد حُوِّلت إلى أداة لتفديس السلطة السياسيّة، وذلك بواسطة مكنات التسامي والتصعيد الناتجة عن يمين الولاء التي قدّمت لمحمد تحت الشجرة والمشهورة باسم "بيعة الرضوان". تمّ ذلك طبقًا للآية ١٨^(١) من سورة الفتح."^(٢) لم يعد الخليفة بحاجة إلى من يقبل به، لأنّ منصبه بات حَقًا بديهيًا، بحكم مفهوم الإرث السياسي، وبات حكمه أوتوقراطيًا، شبه مطلق، على الرغم من ثيوقراطيته، أعلى من تأييد الشعب لشرعيّة حكمه.

لقد أدّت هذه القيمة الجديدة إلى ترسيخ قوّة الدولة، وإلى التوكيد على نقطة خطيرة لم تكن واضحة، هي طغيان السياسة على الدين.^(٣) بتعبير آخر، مع الأمويين تحوّل الدين، بشكل ظاهر في بعض الأحيان، إلى وسيلة لإنجاح سياساتٍ معيّنة تعلق عليها الدولة الجديدة أهميّة كبرى.^(٤) إنّ مثل هذا التحوّل

١ - تقول الآية: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبْتَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾.

٢ - محمد أركون، مقال: السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، ص ٥٣ - ٥٤.

٣ - كان الإسلام، أصلًا، "قد فرض نفسه كدين مدعوم بنجاح سياسيّ." (محمد أركون، الإسلام التاريخية والتقدم، ص ٩).

٤ - تجلّت التغطية الدينية للسياسة في خدعة التحكيم، وسيطرة الأمويين على الخلافة بوساطتها على سبيل المثال، وادّعاء الحقّ الإلهي في الخلافة. وفي هذا الصدد، يُرى أنّ عليًّا قال للناس في يوم صفين: "لقد فعلتم فعلة ضَعَضَعَت قُوَّةَ وَأَسْقَطَت مَنَّةً وَأَوْهَنَت وَأُورِثَتْ وَهَنًا وَذَلَّةً. ولما كنتم الأعلىين وخاف عدوكم الاجتياح واستحزّ بهم القتل ووجدوا ألم الجراح رفعوا المصاحف ودعوكم ليفتشوكم عنهم ويقطعوا الحرب فيما بينكم وبينهم ويتربصوا ريب المنون خديعةً ومكيدةً فأعطيتهموهم ما سألوها وأبيتم إلا أن تذهنوا وتحزّزوا. وأيم الله، ما أظنكم بعدها توافقون رشدًا، ولا تصيبون باب الحزم." (الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٦ / ٣١) فبنو أمية كانوا ممن أسلموا مكرهين، فلم يكن إسلامهم بالأصل عن قناعة وإيمان. كما أنّ حصرهم الخلافة بالنسل الأمويّ (نسل أمية من قريش) وتدميرهم مبدأ الشورى كان خروجًا على التعاليم الإسلاميّة التي كانت سائدة. يؤكّد كلّ هذا ما ذهبنا إليه من أنّ السياسة استعملت الدين غطاءً لها من أجل إرساء قواعد

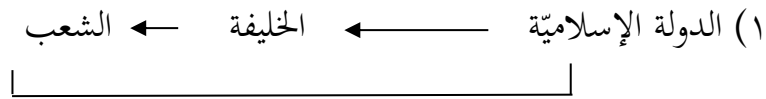
الخطير كان لا بدّ من أن يحرك النوى السلطويّة الأخرى (الأحزاب) لمواجهة، ومحاولة القضاء عليه. وقد حاولت الدولة إبعاد الناس عن الأمور السياسيّة بالمال،^(١) ونجحت في ذلك إلى حدّ ما. ولكنّ بعضهم لم يكن ليقبل بهذا، ما دفع بالأمويين إلى استعمال الشدّة ومحاولة القضاء عليهم. وفي ما يلي نورد قصة قصيرة رواها الطبريّ توضح هذا الأمر، قال: "أتى معاوية في ليلة أنّ قيصرَ قصدَ له في الناس، وأنّ نائل بن قيس الجذاميّ غلب فلسطين وأخذ بيتَ مالها، وأنّ المصريين الذين كان سجنهم هربوا، وأنّ عليّ بن أبي طالب قصد له في الناس، فقال لمؤدّنه: أدّن هذه الساعة، وذلك نصف الليل. فجاءه عمرو بن العاص (مات عام ٦٦٤ م.) فقال: لم أرسلت إليّ؟ قال: أنا ما أرسلت إليك. قال: ما أدّن الرسول الساعة إلا من أجلي. قال: رميت بالقسيّ الأربع. قال عمرو: أمّا هؤلاء الذين خرجوا من سجنك فهم في سجن الله عزّ وجلّ، وهم قوم شرارة لا رحلة بهم، فاجعل لمن أتاك برجل منهم أو برأسه ديتته فإنّك ستؤتى بهم، وانظر قيصر فوادعّه وأعطه مالاً وحللاً من حلال مصر، فإنّه سيرضى منك بذلك؛ وانظر نائل بن قيس فلعمري ما أغضبه الدين ولا أراد ما أصاب، فاكتب إليه وهب له ذلك، وهبته إياه فإن كانت لك قدرة عليه وإن لم تكن لك فلا تأسّ عليه، واجعل حدّك وحديدك لهذا الذي عنده دم ابن عمك."^(٢) هذا المقطع يوضح لنا النهج السياسي الذي اتّبعه الأمويّون في تعاملهم مع غيرهم.

السلطة، لأنّ أصل القوة مستمدّ من الدين كما رأينا. يقول محمد عمارة: "بدأت خلافتات المسلمين بعد الرسول، في السياسة وليس في الدين، وتركزت الخلافتات من صراعات في موضوع الخلافة وأصول الحكم وفلسفته بالذات." (محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلاميّة، ص ٦٩)

١ - جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ١ / ٩٠. في الحجاز، مثلاً، أغدق معاوية الأموال على الناس لإبعادهم عن السياسة، كما فعل سواه ممّن ولي الخلافة من بعده. يقول شوقي ضيف: "ومعروف أنّ معاوية وضع نصب عينيه استرضاء خصومه بالمال، فكان يُكثر من عطاياه على كلّ من يفد إليه من المدينة. وتبع معاوية غيره من خلفاء بني أميّة في هذا التقليد، فكانوا يجيزون من يفد عليهم جوائز سنّيّة، يريدون بذلك أن يصطنعوهم لأنفسهم، وأن يتّقوا موجدتهم وغضبهم." (شوقي ضيف، الشعر والغناء في مكة والمدينة، ص ٢٧، ٢٨) وكذلك حدث في مكة (قارن: المرجع نفسه، ص ١٧٠ وما بعدها)

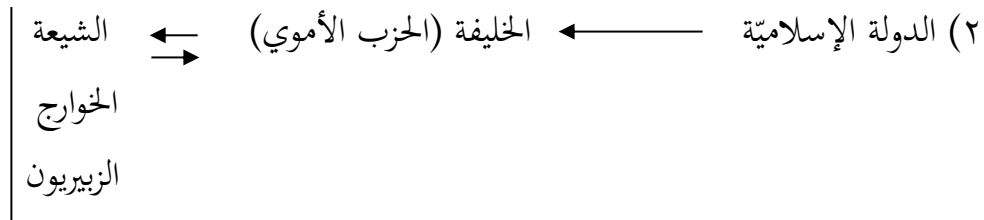
٢ - جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ١ / ٩٠. في الحجاز، مثلاً، أغدق معاوية الأموال على الناس لإبعادهم عن السياسة، كما فعل سواه ممّن ولي الخلافة من بعده. يقول شوقي ضيف: "ومعروف أنّ معاوية وضع نصب عينيه استرضاء خصومه بالمال، فكان يُكثر من عطاياه على كلّ من يفد إليه من المدينة. وتبع معاوية غيره من خلفاء بني أميّة في هذا التقليد، فكانوا يجيزون من يفد عليهم جوائز سنّيّة، يريدون بذلك أن يصطنعوهم لأنفسهم، وأن يتّقوا موجدتهم وغضبهم." (شوقي ضيف، الشعر والغناء في مكة والمدينة، ص ٢٧، ٢٨) وكذلك حدث في مكة (قارن: المرجع نفسه، ص ١٧٠ وما بعدها)

٧ - معايير السلطة/ الصراع وأركانه: يتّضح لنا مما عرضنا أنّ معايير السلطة في الحقبة الأمويّة اختلفت عن معايير الحقبة الإسلاميّة السلطويّة. فقد ظهرت خلايا سلطويّة جديدة تحارب السلطة المركزيّة بالسلاح نفسه: الدين. كما أنّ الدوات الجماعيّة عادت إلى الظهور، كما رأينا، وعلى نحو خطير: صارت الحرب واجباً دينياً بعدما كانت حاجة وجوديّة في الجاهليّة، وحاجة تبشيريّة - سياسيّة، إذا صحّ التعبير، مع النبيّ والخلفاء الراشدين (نشر الإسلام في العالم)، وصار هذا الواجب الدينيّ خصيصة كلّ حزب يطبّقه على غيره من "الكفرة" العرب.^(١) كانت هذه الحال الضاغطة سبباً في ثلّ دعائم الحكم الأمويّ. صار هذا المجتمع متآكلاً: جميع الأحزاب متنازعة، ولكنّها تلتقي في أمر واحد: محاربة الأمويين. كان تآلف الدولة يتحدّد سابقاً على النحو الآتي:



علاقة مشاركة

في هذا النمط من التآلف كان الشعب يقوّي حكم الخليفة، ويُجبل إليه. فصارت الدولة مع الأمويين متنافرة، كما في المخطط الآتي:



علاقة صراع وتناقض

١ - خصوصاً عند الخوارج. قال بعضهم بعد التحكيم: "أشرب من دمائكم ودما معاوية، وكلّكم دماؤه نار حامية، أرجو من الله جناتاً عالية، فيها ظلال وقطوف دانية." (البغدادي، الملل والنحل، ص ٥٨ - ٥٩) وقد لقبوا أنفسهم "بالشراة في العصر الأموي، كأنّما كانوا يقصدون أنّهم شرّوا أنفسهم وباعوها في سبيل الله." (صبحي الصالح، النظم الإسلاميّة، ص ١٣١)

بهذا أصبحت الدولة مرغمة على الاحتفاظ بجميع قواها (من جيش ومناصرين)^(١) لكي تحتفظ بالسلطة، وقمعت بعنف، وبمختلف الوسائل، كل محاولة ظهور من المحاولات التي قامت بها النوى السلطوية الأخرى.^(٢)

٨ - خلاصة وخاتمة: خلاصة القول، إنّ النزعة الشرعية التي تكلمنا عليها تفاقمت، وتغيّرت أشكال ردود فعلها؛ فقد تحوّلت، نتيجة طغيان السياسة، واستحكام الانشقاق، إلى سبب من أسباب الصراعات الدامية، نظرًا إلى أنّ أصل هذه الصراعات مشكلة الخلافة. فالأحزاب السياسيّة أحزاب ذات أيديولوجيا دينيّة، لأنّ السياسة، في الدولة العربيّة، كانت مرتبطة ارتباطًا مباشرًا وكلّيًا بالدين.

كما أنّ المفهوم الشرعيّ الجديد أدّى، نتيجة تأويله، ونتيجة غلبة الطابع السياسي، إلى نشوء عقائد متعدّدة في الذات الكبرى، متضاربة في كثير من نقاطها، ما جعل الصراع ينتقل إلى داخل الدولة العربيّة نفسها. غير أنّ هذا الصراع لن يوقف الفتح العربيّ، بالرغم من حدّته، بل سيستمر في العصر العباسيّ ليعطي السلطة وجهًا جديدًا، وقيمًا جديدة.

١ - تقرّب معاوية من بعض النصارى ليؤيّدوه، فكانت زوجته ميسون (ماتت عام ٧٠٠ م.) مسيحيّة، وكذلك "كان شاعره نصرانيًا وكذلك كان طبيبه وأمير المال في دولته." (فيليب حتي وآخرون، تاريخ العرب، ص ٣٠٢) "فالنصارى كانوا يمثلون أغلب السكان في الشام والجزيرة، ولم يكن من الحكمة أن يعادياها أو يضيق عليها، فاستطاع بتسامحه أن يتألف كثيرًا من القبائل النصرانيّة في الجزيرة، وكان ممّن تألّفهم نصارى تغلب، فحاربوا في صفوفه، وأظهروا من ضروب الشجاعة ما جعله يقدرهم." (السيد مصطفى غازي، الأخطل شاعر بني أمية، ص ٣٥ - ٣٦)

٢ - تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأمويين قرّبوا منهم الدهريين، لأنّهم خدموا أغراضهم إذ تركوا الحكم لله، وآمنوا بالقضاء والقدر، وهو "إرادة الله مجرّدة عن أيّ عامل خارجيّ مساعد، منزّهة عن أيّ وسيلة موصلة." (كمال اليازجي، في الشعر الجاهلي القديم (الأصول الخلقية) - ١ -، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٣، ص ٣١) والقدريّة "تنظّم الاعباط الذي يحيط بوجود الإنسان المقهور. تبرّر (كذا) هذا الاعباط، تعطيه تفسيرًا ما، يدفع المرء إلى قبوله كأمر واقع، كمظهر من مظاهر الكون والأشياء... ثمّ إنّ القدريّة بهذا المعنى تحمل العزاء إلى الإنسان." (مصطفى حجازي، التخلّف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، ص ١٦٨ - ١٦٩)

الفصل الرابع:

السلطة في العصر العباسي

١ - مقدمة: تحديد أطر الصراع: جمعت الدولة العربية الإسلامية في العصر العباسي شتات الأرض في داخلها، من أمم وقوميات وأجناس، واحتوت على عدد غير قليل من المذاهب والعقائد، ومن طبائع الشعوب المختلفة، حتى لم يعد من الممكن أن تقوم السلطة فعلياً على ما كانت تقوم عليه في الحقبة الأموية. كما أنّ الفكر الذي كان وليد ذلك العصر الطويل المميز من عصور الإمبراطورية العربية الإسلامية، كان فكرياً يختلف عن سابقه ويتخطاه، وإن احتوى في نواته على نواة الفكر العربي السابق. وقد بقي التنظير الذي طلع به الفقهاء والعلماء، في ما يتعلّق بمسألة الخلافة، أمثال الماوردي (٩٩١ م - ١٠٥٨ م) والبيروني (٩٧٣ م - ١٠٤٨ م) وغيرهما مجرد تنظير في وقت "لم يعد للخليفة من الأمر شيء"^(١) منذ اعتلاء المنتصر (مات عام ٨٦٢ م) (الخليفة الحادي عشر) عرش الخلافة بعد أن تواطأ مع الأتراك على قتل أبيه المتوكل (مات عام ٨٦١ م).

كما أنّ نوعية المواجهة بين الأطراف قد تغيرت، هي أيضاً، بفعل تعيّر عوامل سلطوية مختلفة، وجيوسياسية، وفكرية، ودينية، واجتماعية. لم يعد من الممكن أن نفهم بنية الحركة العامة للعصر العباسي على ضوء ما مرّ بنا في السابق فحسب، بل علينا أن نسبر غور معطيات طارئة تُحوّل بنية الحركة الجديدة، وتوجّهها توجيهاً خاصاً. على أنّ استقراء التاريخ كبنية هنا سيوضح لنا أنّ نواة رئيسة مشتركة في التاريخ العربي تطلّ تطفو على السطح، وتعكس شكلية مسار الفكر وتربطه ربطاً مُحكماً، مهما طرأ على البنية التاريخية من تحوّل، ومهما دخل عليها من زيادات، فثمّة عوامل تطبع الفكر والتاريخ العربيين بطابع خاص، وتميّزهما عن غيرهما. وسوف نفرد لدراسة هذه العوامل (أو عناصر الهوية العربية) فصلاً جديداً بعد هذا الفصل.

١ - حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، لا دار نشر، ط١، ١٩٦٧، ٤/٣٠٣. ويقول ر. برونشفيك في هذا إنّ القانون الإسلامي الذي قال به المنظرون، وظهر لنا في كتب الفقه لم يطبق إلا في مجالات مختلفة، بيد أنه لم يشمل الحقل الحقوقي بكامله. (R .)

أ - تغيّر أطر الصراع: تغيّرت، في العصر العباسي، محاور الصراع مع السلطة، وتعدّدت المواجهات. في هذا العصر، لم يعد من الممكن الاحتفاظ بتلك القيود التي احتفظت بها السلطة في الحقبة الأموية، أي الاحتفاظ بطريقة "الدخول في... الطبقة السائدة بتبني الإسلام وبالانتساب إلى قبيلة عربية إما برباط الولاء وإما بالتعريب." (١) فنحن نجد، في العصر العباسي، قوميات عديدة تنتسب إلى دين العرب على الأقل، وتشارك في بناء الحضارة العربية على كل المستويات: ثقافيًا، وسياسيًا، واجتماعيًا، واقتصاديًا... إذ انتسب إلى الإسلام فرس وأتراك وبربر دون أن ينتسبوا إلى العرب، وظلوا يتكلمون لغتهم، حتى وإن كانت العربية هي اللغة الدينية والفكرية والعلمية التي كان مثقفوها يستعملونها عند اللزوم، ولا سيما في كتاباتهم. (٢) بل ما لبث نتاج هؤلاء أن أُدرج في إطار النتاج العربي. نذكر، مثلاً، لا حصرًا: الفارابي (٨٧٠ م - ٩٥٠ م)، وهو من مدينة فاراب (أو الفارياب)، جعله بعضهم فارسيًا خراسانيًا، (٣) وبعضهم تركيًا؛ (٤) وابن سينا (٩٨٠ م - ١٠٣٧ م)، وهو فارسي، (٥) وكذلك ابن المقفع (٧٣٤ م - ٧٥٧ م)، (٦) وأبو المعالي (مات بين ١١٦٠ م و ١١٨٧ م)، وهو فارسي، وقيل من غزنة، (٧) وغيرهم... وقد أدرج النتاج المذكور في إطار النتاج العربي لسببين: أولهما أنّ أصحابه قد كتبوا باللغة العربية، وثانيهما أنّهم مسلمون.

تراجعت، في العصر العباسي، امتيازات عربية كانت سائدة في الحقبة الأموية، لأنّ طبيعة الامتزاز العربي لم يعد من الممكن أن تسمح بسيادتها. من ذلك أنّ العرب كانوا، إجمالاً، "مقدّمين على سائر الأمم

١ - مكسيم رودنسون، العرب، ص ٢٩

٢ - الموضوع نفسه

٣ - ابن النديم، الفهرست، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨، ص ٣٦٨. وراجع: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٣ / ٣٨

٤ - راجع: موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، بيروت: منشورات عويدات، ط ٣، ١٩٨٢، ص ٨٠

٥ - المرجع نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٣

٦ - أمين عبد المجيد بدوي، القصة في الأدب الفارسي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤، ص ٣٢٦ - ٣٢٧

٧ - المرجع نفسه، ص ٣٢٧، وقارن:

- موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، ص ٣٢

- ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٤٣ (في أنّ حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم)

الذين دانوا بالإسلام." (١) كما كانوا، في الحقبة الأموية، "شديدي العناية في حفظ أنسابهم من شوائب العجمة، ومنعوا غير العرب من المناصب الدينية المهمة." (٢)

ب - تغيّر نهج السلطة: وفي العصر العباسي تغيّر مهج السلطة ومنظورها العام. لم تعد المواجهة بين العرب والعرب فحسب، داخل بنية الدولة، والأمبراطورية العربية الإسلامية، على النحو الذي رأينا في المراحل السابقة من التاريخ العربي، بل أصبحت مواجهة بين الذات الكبرى الإسلامية الحاكمة، والذوات الأخرى، ولا سيّما الفارسية منها، (٣) والتركية، (٤) التي تمكّنت من إقامة دولة لها، وبسط نفوذها بعد سقوط الدولة العباسية. كذلك، فإنّ التحوّل الاجتماعي والفارق الرهيب بين الطبقة الثرية والطبقة الفقيرة، وحرمان الأولى الثانية أسباب الرفاه، وظلمها، (٥) أدت إلى معارضاة متعدّدة، قامت بوجه السلطة نتيجة الشعور بالغبن الاجتماعي والانسحاق؛ وقد تمكّن الفرس الذين غلب عليهم التشيع الممزوج بمرطقات كثيرة من أن يستغلوا الطبقات المسحوقة، ويوجهوها لمحاربة السلطة، في محاولة لضربها. ومن أهمّ الثورات ثورة الزنج، (٦)

١ - جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، ٦٩ / ٤

٢ - المرجع نفسه، ٧١ / ٤

٣ - تمكّن الفرس من استرجاع حكمهم مع سيطرة الأسرة البويهية الزيدية النزعة، الإيرانية الأصل، منذ معز الدولة (٩١٥ م - ٩٦٧ م) خلال حكم الخليفة المستكفي (مات عام ٩٤٥ م) (الخليفة الثاني والعشرون)، الذي ما لبث أن خلع الخليفة العباسي، وممل عينيه، وعيّن مكانه المطيع (مات عام ٩٧٤ م). (حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٤٤ / ٣) وعمّرت دولتهم أكثر من قرن (٩٤٥ م - ١٠٥٥ م) راجع في هذا: المرجع نفسه، عصر بني بويه، ٣ / ٣٧ وما بعدها

٤ - سيطر هؤلاء بقوة في أواخر حكم المتوكل الذي قضى على أيديهم، وكانوا رقيقاً جاء بهم المعتصم (مات عام ٨٤٢ م)، وما لبث عددهم أن كثر، ثمّ وصلوا إلى أعلى المراتب في الدولة، وتقلّدوا أكبر الولايات، إلى أن أمسكوا بزمام الحكم في دار الخلافة. (المرجع نفسه، ٢ / ١٩٥) ثمّ ملك هؤلاء دولاً أقاموها.

٥ - إنّ البذخ الذي تحدّث عنه الكتب في العصر العباسي كان مقصوراً على طبقة معينة، وبالتالي على عدد ضئيل من الناس، أمّا الشعب فكأنّما كان مكتوباً عليه "أن يكدح ليملاً حياة هؤلاء جميعاً بأسباب النعيم، أمّا هو فعليه أن يتجرّع غصص البؤس والشقاء وأن يتحمّل من أعباء الحياة ما يطاق وما لا يطاق." (شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، القاهرة: دار المعارف، ط ٦، ص ٤٥) وينقل وليم الخازن أنّ مجنوناً اعترض لمحمد بن سليمان (مات عام ٧٨٩ م) والي البصرة في عهد هارون الرشيد، فقال له: "يا محمد، أمن العدل أن تكون غلّتك في كلّ يوم مئة ألف درهم، وأنا أطلب نصف درهم، فلا أقدر عليه؟" (وليم الخازن، الحضارة العباسية، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية - توزيع المكتبة الشرقية، ١٩٨٤، ص ٣٢) كما أورد جرجي زيدان صورة لفساد الأحكام في الدولة العباسية. (جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، ٤ / ١٨٧ - ١٩٢)

٦ - راجع فيها:

وحركة الزطّ،^(١) وحركة القرامطة،^(٢) وحركة الأقباط في مصر (وقد أرجعها بعض المستشرقين إلى أسباب اجتماعية).^(٣)

وكانت فئة من الفقراء بدأت تنشأ في أواخر الحقبة الأموية، وتكبر بسرعة،^(٤) ما أدّى إلى مشاكل جسيمة مع السلطة القائمة، وإلى ظهور خطر من يسمّون "الشطار والعيّارين".

كما أنّ الفتح العربيّ، وامتداد رقعة الأمبراطورية العربيّة الإسلاميّة إلى مسافات شاسعة أدّى إلى امتزاج بين الشعوب. وكانت لهذا الامتزاج ردّات فعل على مرّ الأيام مع السلطة العربيّة، ذلك لأنّ عناصر مضادّة دخلت لاحقاً صلب تكوين الدولة العربيّة وبنيتها، وكانت بنيتها تقوم على تلك العناصر نفسها التي تقوم عليها السلطة العربيّة، فامتصّت من قوّة السلطة طاقة كبيرة لأنّها نوى تعيش في داخلها، وخصوصاً أنّها قد أمسكت بمفاصل سياسيّة مهمّة من مفاصل السلطة، وتحوّل معظمها إلى التشيّع، أو الاعتزال (لما في هذا المذهب الفكري من مساواة تناسب هدفهم). وقد عمل معظمهم تحت ستار الإسلام، مع انحراف كبير في معظم الأحيان، فصاروا بنية خاصة تعيش داخل البنية العربيّة للدولة. لقد صهر العرب الشعوب

- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١١ / ١٧٤ وما بعدها

- فيليب حتي وغيره، تاريخ العرب، ص ٥٦١ - ٥٦٢

- المسعودي، مروج الذهب، ٤ / ١٠٨

- شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ص ٦٢ وما بعدها

- أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ٦٤ وما بعدها

١ - راجع فيها: محمد الخضري، تاريخ الأمم الإسلاميّة - الدولة العباسية، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٠، ص ١٩٥ -

١٩٦

٢ - راجع فيها:

- ميكال يا ندي خويه، القرامطة، تعريب: حسني وينه، بيروت: دار ابن خلدون، ط ٢، ١٩٨٠

- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١١ / ٣٣٧ وما بعدها

- شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، ص ٣٣ وما بعدها

- فيليب حتي وآخرون، تاريخ العرب، ص ٥٣٤

- أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ٦٦ وما بعدها

٣ - موريس لومبار، الإسلام في عظمته الأولى، تعريب: ياسين الحافظ، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٧، ص ٢٥

٤ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ١٣. ويصور كتاب البخلاء للجاحظ بعض أحوال هذه الطبقة.

الأخرى في بوتقتهم، لكنهم لم ينجحوا في إذابتها كلياً،^(١) وكان أكثر هذه الشعوب ذا ثقافة عالية، ومعرفة فلسفية، تحدّرت إليه عن طريق احتكاكه بالحضارة الهلنيّة، والمدراس الفلسفية التي نشأت في سورية وما بين النهرين، كالرها ونصيبين وحرّان وجنديسابور وغيرها، ومن هذه الشعوب السريان والفرس بصورة خاصة.^(٢) هؤلاء واجهوا العرب عقائدياً، فظهر علم الكلام للدفاع عن الإسلام بالمنطق والعقل، وراح العرب، بفعل هذه المواجهة العقائدية، يواجهونهم كذلك، محاولين ترسيخ سلطتهم سياسياً وحضارياً ودينيّاً. وظهرت مؤلفات عديدة في هذا الشأن، منها كتاب "البيان والتبيين" للجاحظ (٧٧٥ م. - ٨٦٨ م.)، حيث حاول هذا الكاتب أن يظهر العرب تفوق غيرها من الأمم في البيان والفصاحة؛ وكتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة (٨٢٨ م. - ٨٨٩ م.)، حيث حاول أن يرشد السلطان إلى حسن السياسة، معتمداً بعض آراء الخلفاء العرب، وغير ذلك من الأمثلة كثير...

بالإضافة إلى العوامل الخارجية، كانت ثمة عوامل داخلية تمثل دوراً بارزاً في حركة السلطة والحركة المعارضة لها عربيّاً. وأهم هذه العوامل إطلاقاً هو الإسلام الشيعي الذي حارب دؤوباً الإسلام الرسمي (السنّي). وقد امتزج موقف هذه المقاومة التي عُرفت منذ الأمويين بالغبن، مثال على ذلك ثورة الزنج. وقد ساعد الشيعة العباسيين^(٣) على أمل أن يصلوا إلى مفتاح السلطة،^(٤) ولكنهم فوجئوا بعكس هذا، فما إن استولى العباسيون على السلطة حتى ادّعوا أحقيّتهم بها، لأنهم أقرب إلى نسب الرسول من الشيعة،^(٥) كما قالوا. هكذا، شعر هؤلاء بالغدر عندما أدركوا أنّهم، باستيلاء العباسيين على الحكم، انتقلوا من جور إلى جور، ولا سيّما عندما بدأ الحكام الجدد ينكّلون بهم، فحاولوا تقويض السلطة، وثار أئمّتهم، وكان أولهم الإمام محمد النفس الزكيّة (٦١٧ م - ٧٦٢ م) الذي خرج في الحجاز في أيام أبي جعفر المنصور (مات

١ - راجع في هذا الامتزاج: أحمد أمين، ضحى الإسلام، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١٠، الجزء الأول

٢ - راجع في هذا: موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، ص ٢٦ وما بعدها

٣ - راجع انتشار الدعوة العباسية ودعم الشيعة إياها في: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ١٤ / ٢ وما بعدها

٤ - ظلّ العباسيون "طوال دعوتهم السرية يدعون للرضا من آل البيت... فهي (أي الخلافة) حقّ شرعيّ لآل بيته." (شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص ٢٦)

٥ - راجع خطبة أبي العباس السفاح (مات عام ٧٥٤ م) في: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٩ / ١٢٥ - ١٢٦

عام ٧٧٥ م).^(١) وقد انتسبت إلى الشيعة فرق غالية من الفرس، قامت بحركات عنيفة جدًا وخطرة على السلطة المركزيّة، كالحزمية (نسبة إلى بابك الخرمي (مات عام ٨٣٧ م)). وليس صراع الإسلام الشيعي مع الإسلام السني أمرًا جديدًا، فقد كان الشيعة، منذ الحقبة الأموية، الخصم الألدّ للسنة. إلا أنّ الفارق الرئيس بين صراعهم مع بني أمية، وصراعهم هذا، هو أنّ الثورة تغلغت عميقًا إلى الصفوف الشعبيّة، وعبأتها قوى تحارب السلطة المركزيّة. والأخطر في هذا كله هو سيطرة العنصر الخارجي، الفرس بنوع خاص، على تلك القوى المعبّأة.^(٢) وصارت المعارضة تنطلق من القاعدة، من أسّ رافد السلطة: الشعب.

أدت كلّ تلك المحاولات إلى تحوّل جذريّ في ممارسة السلطة، وفي اتجاهات هذه الممارسة. ولا ننسى الفرق الدينيّة الكلاميّة (مرجئة، قدرية، جهميّة (أو جبرية)، معتزلة، أشعرية، ماتريدية...) والمعتقدات التي أُدخلت نتيجة الاحتكاك بالحضارات الأخرى، المقبولة منها (كالصوفيّة) والمنحرفة (كالموحدّين (الدروز))، والنصيرية، والنزارية (الحشاشين). وقد مثلت هذه الفرق دورًا كبيرًا في تركيب السلطة وتصرفها في خلال العصر العباسي.

٢ - سقوط النزعة العرقية وظهور النزعة الإسلاميّة: أدى التحوّل الخطير في ممثلي السلطة العربيّة العرقيّة إلى تغيير صفة الدولة الرئيسة. وقد غير هذا معه عددًا من المفاهيم التي ترسّبت في نواة الهوية العربيّة، أبرزها التمسك بالطابع العربيّ الصرف، لأنّ بنية الفكر العربيّ سقطت عنها الصفة العرقيّة، لتسود محلها الصفة الدينيّة. والجسم المركزيّ نفسه سقطت منه صفة أساسيّة طالما لازمته سابقًا، هي صفة العرقيّة العربيّة، لكي تترك جدلاً عقيمًا فيما بعد، لا يزال مستمرًا حتى اليوم، حول مفهوم العروبة والهوية العربيّة. ويشكّل هذا التغيّر أكبر خطر يهدّد الأمة في طبيعة كيانها.

لقد أدخل توسّع رقعة الأمبراطوريّة العربيّة، من جهه، عناصر ليست من طبيعة الجسم العربيّ، ولا فكرها من طبيعة فكره. واختلطت هذه العناصر بالجسم المركزيّ، وحرّكته، وأثرت فيه تأثيرًا كبيرًا. وبما أنّ في

١ - راجع ثورته وثورة أخيه في: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٢ / ١٢٤ وما بعدها

٢ - لقد كان لمعظم الثورات غطاء ديني شيعي، وكان بعضهم يزعم أنّه المهديّ المنتظر عند الشيعة، كما في ثوري الزنج والقرامطة.

بعض الخلفاء دماً فارسيّاً،^(١) أو تركيّاً،^(٢) أو روميّاً،^(٣) أو بربريّاً،^(٤) أو صقلّيّاً،^(٥) أو غير ذلك؛^(٦) فقد أدّى هذا إلى التخلّي عن مشروع الدولة العربيّة الأعرابيّة، للاكتفاء بامبراطوريّة إسلاميّة (سنيّة خصوصاً). وكانت لهذا الأمر مضاعفات سياسيّة على جانب كبير من الخطورة، لأنّه أسقط محوراً مهمّاً من محاور الجسم العربيّ: صفة العروبة (الأصالة/ العرقيّة)، فاقصر التركيز على العصبية الدينيّة، وظلّت هذه، وحدها، المنهل الأساسيّ الذي تعبّى منه السلطة طاقتها. وصار المشروع العربيّ مشروعاً إسلاميّاً، وإن يكن الخلفاء قد منعوا بشدّة وصول كلّ أجنبيّ إلى الحكم، بل وصول كلّ من لم يكن من قريش. وأدّى سقوط الصفة العرقيّة عن المشروع العربيّ - الإسلاميّ، مع مرور الأيام، إلى اقتزان مفهوم العروبة بالإسلام، وإلى الخلط بينهما، وما زال هذا قائماً حتى اليوم.^(٧) ولا شكّ في أنّ الخليفة، حين كان يشعر بأنّ السلطة الزمنيّة تتفلّت من يديه شيئاً فشيئاً، كان يسعى ليزيد من سلطته الروحية، ما أوصل إلى التشدد الدينيّ الذي ظهرت آثاره في المجتمع العربيّ، أكثر من مرّة (كما هي الحال، مثلاً، مع الخليفة المتوكل)، ونحن هنا لا نتكلّم على منطقة الأندلس، لأنّ تلك المنطقة كان لها وضع خاصّ، مختلف إلى حدّ عن الشرق، مع العلم بأنّ الأندلس عرف، التسامح الدينيّ الواسع في بعض المراحل (إلى حدّ أنّ مواكب الحاخامين اليهود، والبطارقة المسيحيين، كانت تسير في الشوارع تواكبها جوقات مع طبول ودعاءات)، كما عرف التشدّد في مراحل أخرى، تبعاً للحكام الذين سيطروا، خصوصاً في عهد ملوك الطوائف.^(٨)

١ - المأمون، مثلاً، أمّه فارسيّة.

٢ - كالمعتصم (مات عام ٨٤٢ م)، والمقتدر (مات عام ٩٣٢ م)، والمكتفي (مات عام ٩٠٧ م)، والناصر (مات عام ١٢٢٥ م).

٣ - كالمنتصر، والمهتدي (مات عام ٨٦٩ م)

٤ - كالمصور.

٥ - كالمستعين (مات عام ٨٦٦ م)

٦ - راجع هذا في: جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، ٤ / ١٧٤

٧ - بدليل دخول بعض الدول التي لا علاقة لها بالعرق العربيّ إلى جامعة الدول العربيّة في أيامنا، ولا تتكلم اللغة العربية، كجيبوتي وجزر القمر.

٨ - مكسيم رودنسون، العرب، ص ٧٧

كانت دولة بني أمية دولة عربيّة،^(١) أمّا دولة بني العباس فقد صارت دولة إسلاميّة وحسب.^(٢) هكذا، أسقطت النزعة العرقيّة أمام النزعة الدينيّة - مصدر السلطة الأولى، بعد أن كانت النزعة الأولى لا تنفصل عن الثانية في الحكم. وهذا ناتج عن صراع القبائل (الذوات الجماعيّة) الذي أضرب بالسلطة، وأسهم في ذلك دعائم الحكم الأمويّ، لتقوى، من بعد، النوى الأجنبيّة، بعد أن كانت مذلولة، مخنوقة.^(٣) هنا تغيرت إستراتيجية المشروع الإسلاميّ تغييراً ربّما يكون قسريّاً. فالنبيّ هدف مشروع إلى إقامة أمة إسلاميّة، أو ذات كبرى واحدة، تشمل العالم، يكون قلبها شبه الجزيرة العربيّة ومحيطها. ومعنى هذا أنّ البيئة العربيّة، من الناحية العرقيّة بالمفهوم الضيق للكلمة، هي التي تكون الدعامة الأولى التي تقوم عليها تلك الأمة. ولكن، يبدو أنّ حضور "الآخر" الأجنبيّ كان أقوى من أن يجعل إقامة ذاك القلب ممكناً، فاستعنت إستراتيجية الخليفة العربيّ عنه، واقتصرت على إقامة الأمة الإسلاميّة، وعلى رأسها حاكم عربيّ.

كان الارتداد إلى الغيب الديني نتيجة إفلاس النزعة النسبيّة أمام المعطيات والنوى الجديدة الداخلة إلى الجسم العربيّ. ويمكننا أن نزيد على ذلك التعلّق بالدين الذي اشتدّ بفعل أمرين: أوّلها الصراع مع النزعة الشعويّة، وثانيهما الاحتكاك السليبيّ بالغرب، سواء بفعل ذاك الصراع الدائم على التخوم بين العرب والروم، أو الغزو الصليبيّ للساحل العربيّ حتى مصر. وعاد الشعور بالعروبة إلى الظهور، وإنّ حَجْولاً، مخفياً وراء الإطار الدينيّ. فالشعويّة الدينيّة^(٤) كانت مصدرًا من مصادر الصراع الآتي من الخارج ضد السلطة

١ - يقول بروكلمان: "كان سلطان الدولة الأمويّة سلطاناً عربيّاً أصيلاً، متجاوزاً تماماً مع نزعات الأمة العربيّة، موافقاً لطابعها الشعبيّ إلى حدّ معلوم." (كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، مجموعة معرّبين، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ٧ / ٢). ويقول إبراهيم بيضون: "انفردت خلافة الأمويين بشخصيّتها القوميّة، دون ما يسبقها أو ما جاء بعدها من الدول الإسلاميّة. فالطابع العربيّ كان متلازماً مع اسم "الدولة العربيّة". (إبراهيم بيضون، ملامح التيارات السياسيّة في القرن الأول الهجريّ، ص ٣٦٠)

٢ - يقول رودنسون: "وفي العصر العباسيّ (بعد ٧٥٠) تلاشت الامتيازات الرئيسيّة. إنّنا أمام دولة إسلاميّة ولسنا أمام دولة عربيّة. (مكسيم رودنسون، العرب، ص ٣٠). ويقول الجاحظ إنّ دولة بني العباس "أعجميّة خراسانيّة، ودولة بني مروان عربيّة أعرابيّة." (الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٥٥٣). ويقول وليم الخازن: "بعد قيام الخلافة العباسيّة (٧٥٠ م) زالت أهمّ الامتيازات العربيّة، وأصبح طابع الدولة إسلاميّاً أكثر منه عربيّاً." (وليم الخازن، الحضارة العباسيّة، ص ١٩، ٢٤)

٣ - يقول بروكلمان: "على أنّ نزاع القبائل كان قد أضعف هذا السلطان منذ زمن طويل، فتداعت أركانه، وتقوّض بنيانه أمام صولة العجم الذين كانوا حتى ذلك الحين خاضعين مغلوبين على أمرهم." (كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٧ / ٢)

٤ - راجع في تفصيل النزعة الشعويّة:

- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ١ / ٤٩ وما بعدها

(بمعناه الأجنبي الذي شاع). إنّه يجعل الإيديولوجيا الشرعية للإسلام تواجه إيديولوجيا لاهوتية من نوع آخر،^(١) ولها انتشار عظيم. لذلك قامت الحرب بين إيديولوجيتين دينيتين، فحاول الخلفاء، ممثلو السلطة الدينية على الأرض، وممثلو المطلق، أن يضربوا كلّ ظهور للسلطات الدينية الأخرى التي خلّعوا عليها اسم "زندقة"، تحت غطاء الدين وحمائته. وكان لفظ "زنديق" يُطلق، أوّل الأمر، على كلّ من يتأثر بالفرس في عاداتهم، ويسرف في العبث والمجون، ثم صار يطلق بعد ذلك على كلّ من يتخذ عقائد المانوية شعاراً له،^(٢) ويتمسك بعقيدة الثنوية، وأتباع تعاليم ماني. ثمّ توسّعوا في العصر العباسي في لفظه "الزندقة"، فأصبحت تُطلق على كلّ من يُنكر الألوهة، أو يتظاهر بالظرف،^(٣) أو على من يُظهر الإيمان ويضمّر الكفر.

لم يعد الصراع الديني مجرد صراع يُخضع المقياس الفقهي للمطلب السياسي، كما كان في الحقبة الأموية، بل بات، بالإضافة إلى هذا، صراعاً مع سلطة مضادة، مختلفة تماماً بطبيعتها عن السلطة الإسلامية؛ فليست هي، إذًا، من جنسها. هكذا، ردّت الأعمال جميعها إلى الدين. وكما كان الأمر مع الأمويين، استمرّ مع العباسيين، فحتى الحقّ الإلهي في الحكم الذي ادّعه العباسيون كانت له مسوّغات دينية،^(٤) بها حاربوا السلطات التي أرادت تقويض السلطة المركزية. على أنّ عمل السلطة لم يكن مثاليّاً، إذا صحّ التعبير، لأنّ المصلحة العليا لم تكن هي التي توجه أعمالها، في معظم الأحيان، بل همّ الكسب الشخصي، والإبقاء على السيطرة.

وقد شعرت السلطة المركزية بخطر بعض النوى الأجنبية التي تغلّغت إلى جسدها، فراحت تقمّعها بعنف وشدّة، على النحو الذي حدث، مثلاً عند نكبة البرامكة في أيام هارون الرشيد (مات عام ٨٠٩

- عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعبوية

١ - راجع كلامنا في التمهيد.

٢ - راجع هذه العقائد في:

- ابن النديم، الفهرست، ص ٤٥٦ وما بعدها

- الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٢٢٣ وما بعدها

٣ - حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٢/ ١١٥. وقارن: أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٠٧ وما بعدها

٤ - راجع ادّعاءهم ذلك في: شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص ٢٠، ١٣، ٢١ -

(م)،^(١) إذ عرف أنّ هؤلاء يميلون إلى المعارضة الشيعية،^(٢) ورأى نفوذهم المتعظم، وهم فرس. وكنكبة سهل بن هارون في عهد المأمون (مات عام ٨٣٣ م).^(٣) لقد حاول العرب تقوية الشرع الإسلامي كي لا يذوبوا في الحضارات الجديدة (الساسانية، الهندية، اليونانية...)، ذلك لأنهم خرجوا إلى أمم جديدة، كانت تسبقهم حضارةً، فتعلّموا منها، واخترعوا فيها، وفرضوا اللغة العربية المقدّسة عندهم^(٤) على الأمم الأخرى. ولا شكّ في أنّ الهيمنة الشرعية العربية المطلقة، على عنفها وشدّتها وتسلّطها، قد ساعدت على إبقاء اللسان العربيّ حيّاً في كلّ مكان من الأباطورية العربية الإسلامية، لأنّه، بنظرهم، لسان الله، ولا يُحفظ كلامه إلاّ بهذه اللغة. وما ساعدتهم في ذلك هو أنّه "لم يكن لدى العجم بعد في هذا العصر أدب فارسيّ حديث... ومن ثمّ بقيت العربية لغة الأدب التي كان على العجم أيضاً أن يستخدموها"^(٥) هذا إلى جانب أنّها عندهم، كما ذكرنا، لغة دينية منزلة.

٣ - تغيّر أبعاد الصراع/ صراع بين الداخل والخارج: فرضت إعادة توزيع التكتلات السلطوية على

السلطة العربية نمطاً جديداً لتحركها. ذلك أنّ بنية المجتمع العام اختلفت، وبنية العقيدة تطوّرت تطوّراً كبيراً. واختلاف هاتين البنيتين وتطوّرها يحتم تغييراً في مجرى الصراع، وانقلاباً كبيراً في قلب البنية التاريخية العربية. هذا الانقلاب الكبير هو سيطرة على الداخل، عبر اكتسائها كساءً دينياً عربياً، وإن احتفظت، ضمناً، بعقيدتها الدينية في بعض الأحيان. وهذا الشرخ المميّز في البنية التاريخية العربية وفي استمرارها الطبيعي هو

١ - راجع إيقاعه بهم في:

- ابن الأثير، الكامل، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٤، ١٩٨٣، ٦ / ١٧٥ وما بعدها

- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٠ / ٧٩ وما بعدها

- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٢ / ١٦٤ وما بعدها

- المسعودي، مروج الذهب، ٣ / ٣٦٨ وما بعدها

- محمد الخضري، تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية، ص ١٣

٢ - حسن إبراهيم حسن، تاريخ الأمم الإسلامية، ٢ / ١٦٦

٣ - المرجع السابق، ٢ / ١٨٨ وما بعدها

٤ - يقول القلقشندي: "ولم يزل الخلفاء الراشدون بعد النبي، صلى الله عليه وسلّم يحنّون على تعلّم العربية وحفظها والرعاية لمعاينتها، إذ هي من الدين بالمكان المعلوم والحلّ المخصوص." (القلقشندي، صبح الأعشى في سرّ صناعة الإنشا، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٣،

١ / ١٦٠) وسنأتي على تفصيل ذلك في الفصل اللاحق.

٥ - - كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٢ / ٧

الذي طبع العصر العباسي من أوله إلى آخره، وهو الذي وضح لنا طبيعة الانهيار العربي فيما بعد، وأسباب هذا الانهيار. فمنذ أن ترك العرب نزعتهم العرقية واكتفوا بنزعة الدين، بهدف توسيع ملكهم، تقلص نفوذهم شيئاً فشيئاً، وضعفوا أشدّ الضعف، ثمّ انهاروا تدريجياً. بل أكثر من ذلك: دخل مفهوم الهوية العربية نفسه في جدل طويل، وقد كان، من قبل، لا غبار عليه.

تحوّل اتجاه الصراع، في العصر العباسي، من حيث جوهره، إلى أفق جديد: كان، في الحقبة الأموية، بين خلايا الذات الواحدة نفسها، أو، على الأقلّ، أهمّه كان كذلك.^(١) بتعبير آخر، كانت خلايا الذات الكبرى التي أسّسها النبيّ خلال الدعوة، قد صارت متناحرة. في عصر بني العباس، أصبح صلب الصراع مع خارج يهدّد الذات العربيّة الإسلاميّة. فمع العباسيين، صار مفهوم العروبة قائماً على الإسلام واللغة العربيّة قبل كلّ شيء.

من جهة أخرى، تغلغل الموالي الذين كانوا قد بدأوا بالظهور كقوة في أواخر الحقبة الأموية، وأضمرّوا العداء للعرب،^(٢) إلى نسيج الدولة، بعد أن حرّموا ذلك في خلال حكم الأمويين، وشكّلوا تكتلاً خطراً على السلطة المركزيّة، يعمل من داخل أجهزة الدولة^(٣) (وزراء، قوّاد، حكام مقاطعات...)، ولا سيّما أنّ معظمهم كان ينتمي إلى حضارات راقية، وكان كثير الثقافة، أمثال البرامكة، والأفشين (مات عام ٨٣٧ م) قائد جيش المعتصم، وبني سهل، وسواهم... وقد دخلوا العالم العربيّ قسراً من خلال الفتح، فأثروا فيه

١ - أوضحنا هذا في الفصل السابق

٢ - حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ١ / ٣٤٢. وراجع فيهم: وليم الخازن، الحضارة العباسية، ص ٢٣ وما بعدها
٣ - كان معظم الوزراء فرساً، خصوصاً في المرحلة العباسية التي تسبق حكم المعتصم. وأول وزير هو أبو سلمة حفص بن سليمان الخلال الهمداني. (مات خلال حكم السفاح). كان مولى لسبيع (المسعودي، مروج الذهب، ٣ / ٢٧٠) ونخصّ هنا بالذكر الموالي الفرس. فقد عانى هؤلاء التعصّب العربيّ في دولة بني أميّة، فأزروا كلّ من يناهضها (جرحي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ٤ / ٩٩) وقد قربت الدولة العباسية هؤلاء منها (المرجع نفسه، ٤ / ١٣٥) وباتوا أصحاب نفوذ، بل أحياناً أصحاب نفوذ كبير فيها، على اختلاف عروقهم، سواء في ظل السيطرة الفارسية (في طور الدولة الأوّل)، أو في ظلّ السيطرة التركية (المرجع نفسه، ٤ / ١٣٥). وقارن في موقف العرب منهم: عبد العزيز الدوزي، الجذور التاريخية للشعبوية، ص ١٤ وما بعدها.

سياسياً،^(١) وأدبياً،^(٢) وفلسفياً،^(٣) ولغوياً (على صعيد دراسات اللغة وجمعها وتقعيدتها)،^(٤) إلخ... بل إن بعضهم كان له أثر كبير في الاقتصاد العربي نفسه.^(٥) لقد مثل الموالي دوراً كبيراً، عندما قامت الحركة الشعبوية، ولا سيّما أنّ العباسيين قد استعملوا الخراسانيين لتكوين نواة جيش جديد، قضوا به على الأمويين.^(٦) وميل العباسيين إلى أهالي خراسان وتفضيلهم واضح في كلام أبي جعفر المنصور: "يا أهل خراسان، أنتم شيعتنا وأنصارنا، وأهل دعوتنا، ولو بايعتم غيرنا لم تبايعوا خيراً منا... فأحيا الله شرفنا وعزنا بكم، يا أهل خراسان، ودفع بحقنا أهل الباطل وأظهر لنا حقنا، وأصار إلينا أمرنا وميراثنا من نبيتنا صلى الله عليه وسلّم."^(٧) وقوله يوصي المهدي (مات عام ٧٨٥ م) خيراً بالخراسانيين: "وأوصيك بأهل خراسان خيراً فإنهم أنصارك وشيعتك الذين بذلوا أموالهم في دولتك ودماءهم دونك، ومن لا تخرج محبتك من قلوبهم أن تحسن إليهم، وتتجاوز عن مسيئتهم، وتكافئهم على ما كان منهم، وتخلف من مات منهم في أهله وولده..."^(٨)

ويمكننا أن نحدّد أهداف الحركة الشعبوية المتطرّفة فارسياً^(٩) بأربعة:

- ١ - كانت الحركات السياسية المناوئة للسلطة التي خاضها فرس وغير فرس كثيرة جداً.
- ٢ - مثل بشار بن برد (٧١٤ م - ٧٨٤ م)، وابن المقفع، وأبي نواس (٧٦٢ م - ٨١٣ م)، وابن الرومي (٨٣٥ م - ٨٩٦ م)...
- ٣ - مثل أبي بكر الرازي (٨٦٥ م - ٩٢٥ م)، والخوازمي (٧٨٠ م - ٨٥٠ م)، وابن سينا، والفارابي...
- ٤ - مثل سيبويه (مات عام ٧٩٩ م)، والخليل بن أحمد (مات عام ٧٩٦ م)، وابن جني (مات عام ١٠٠١ م). قارن في هذا: كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٧/٢ - ٨
- ٥ - من هؤلاء جعفر البرمكي (٧٦٦ م - ٨٠٣ م) نفسه، أحد الأشراف الفرس (وأصل البرامكة رهبان من بلخ من مدينة رهبانية بوذية: "الصومعة الجديدة"). أنشأ أول معمل للورق (٧٩٤ م - ٧٩٥ م) في بغداد في عصر الرشيد، و"كان أول سلسلة طويلة من المصانع في سائر أنحاء العالم الإسلامي." (موريس لومبار، الإسلام في عظمته الأولى، ص ٣٧)
- ٦ - عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعبوية، ص ٣٢
- ٧ - المسعودي، مروج الذهب، ٣/٣٠٠ - ٣٠١
- ٨ - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٩/٣١٩
- ٩ - الشعبوية في الأصل نادت بالتسوية بين الشعوب، ثم انحرفت مع بعضهم، إذ نادى بتفضيل العرب على غيرهم، ومع بعضهم الآخر إذ نادى بتفضيل الفرس على العرب. وصار هذا هو النوع الأشيع منها. راجع: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ١/٤٩

١ - أهداف سياسية: تقويض السيطرة العربيّة، وجهاز الأمن العربيّ، وبعث المجد الفارسي. (١)

٢ - أهداف دينيّة: ضرب الإسلام وتعاليمه، ونشر الديانات المجوسية (زرادشتية، مانوية...). (٢)

٣ - أهداف اجتماعيّة: نشر العادات والحضارة الفارسية، بصورة خاصة، على اعتبار أنّ الحضارة الفارسية أرقى من الحضارة العربيّة، وذمّ هذه وتحقيرها. (٣)

٤ - أهداف أدبية: ذمّ أدب العرب، وإظهار عظمة أدب الفرس.

وكانت ترفد هذه الحركة عناصر فارسية، هي الأساس، وعناصر أخرى غير فارسيّة: قبطية، ونبطية... (٤) على أننا يمكن أن نلاحظ في هذه الحركة مبدأ مهمًّا، كان بعض العرب الذين صارعوا السلطة قد دعوا إليه (الخوارج)، بعد أن ألغى مبدأ الشورى. فهؤلاء جميعًا طالبوا بعودة ديمقراطيّة الشورى في انتخاب

١ - عبد العزيز الدوري، *الجدور التاريخية للشعبوية*، ص ٣٤. ونجد من هذا القبيل ما قيل في الأفشين من أنّه يعمل ضد المعتصم، وهو قائد جيشه دحر حركة بابك الخرمي التي دوّخت الدولة العربيّة خمسة وعشرين عامًا. (راجع: المسعودي، *مروج الذهب*، ٣ / ٤٦٧)، فحوكم وأعدم. ومن هذا القبيل أيضًا عمل الفضل بن سهل (مات عام ٨١٧) وزير المأمون "ليصير الملك "كسرويًا". وكان... يقدر أن وجهته لا تلتقي مع الوجهة العباسية، وأنها وجهة فارسية قويّة. (عبد العزيز الدوري، *الجدور التاريخية للشعبوية*، ص ٣٩) ويروي اليعقوبي رواية من هذا القبيل تتهم الفضل بن سهل بالشعبوية، يقول: "قال أبو سمير: وكنتُ أسمع الفضل بن سهل في أيام المأمون كثيرًا ما يقول:

لئن نَجَوْتُ أو نَجَّتْ رِكائِي
مِنَ غَالِبٍ وَمِنَ لَفِيفِ غَالِبٍ

إِنِّي لَنَجَاءٌ مِنَ الْكَرَائِبِ.

وهو لا يدري من غالب، ولا يذهب إلّا إلى قريش، حتى دخل عليه غالب الروميّ صاحب ركاب المأمون، فقتله، فقال الفضل: لك مائة ألف دينار. فقال: ليس بأوان تملّق، ولا رشوة؛ وقتله. (اليعقوبي، *تاريخ اليعقوبي*، ٢ / ٤٥٢)

٢ - عبد العزيز الدوري، *الجدور التاريخية للشعبوية*، ص ٣٤. إنّ "الحركات الزردشتية الجديدة، كحركة "بها فريد" (مات عام ٧٤٩ م) وحركة "أستاذ سيز" (مات عام ٧٦٧ م) حاولت تجديد الزردشتية، بتطعيمها ببعض الآراء الإسلاميّة، وأرادت أن تمكّن الزردشتية من الوقوف في وجه التيار الإسلاميّ الجارف، وبشّرت بظهور الذي بشّر به زردشت، وبعودة المثلّك إليهم بعد أن أخذه العرب." (المرجع نفسه، ص ٣٢)

٣ - يصف أحمد أمين حجّتهم في هذا قائلاً: "... إنّ العرب ليست لها آية ميرة، على حين أنّ كل أمة لها ميزة تفخر بها... ولا نجد العرب تمتاز بشيء يضارع ما ذكرنا: جذب في أرض! وبدواة في عيش!..." (أحمد أمين، *ضحى الإسلام*، ١ / ٥٣)

٤ - المرجع نفسه، ١ / ٥٩

من يتقلد السلطة.^(١) وليست هذه مجرد نزعة حرّض عليها أشراف وحسب، بل شملت فئات من مختلف الطبقات: أشراف العجم،^(٢) والعامّة.^(٣) والمناوأة هنا مع العباسيين، على أساس هذا المطلب، أخطر مما كانت عليه في السابق، لأنّها تمزّد يستهدف نواة الدولة، والمتمرّدون، هذه المرة، هم من الخارج؛ ومعنى ذلك أنّ تمزّدهم، لو نجح، سيطيح بالسلطة العربيّة بكاملها، وسيضرب بالتالي عصباً خطيراً من أعصاب الدين والتاريخ العربيين، لأنّه سيمنع المسلم من أن يحكم، وبالتالي لن يستطيع، بعد، أن يمارس دينه ممارسة تامّة. كما يتجلّى خطر الشعوبيّة في أنّها تضرب أساسين من محاور السلطة العربيّة: الدين والسياسة. فالدين الإسلامي، كما ذكرنا، تنظيم شرعيّ يُمأسسُ للسلطة وجودها، ويخلع عليه صفة القداسة، ويعطي هذه السلطة حقاً مطلقاً في الممارسة. بتعبير آخر، يحيل السياسة، كوسيلة ممارسة، إلى نوع من الأوتوقراطية بيد الخليفة، على النحو الذي ذكرنا في الفصل السابق، والسياسة سلاح، هي الأخرى، يحقق المبادئ الدينيّة، ومبادئ الكينونة والاستمرارية العربيّتين. إنّها مصدر الطاقة للتوكيد على الذات العربيّة في حقل الوجود.

أمّا بالنسبة إلى الاجتماع والأدب فمظهران للقيم الدينيّة والسياسيّة. بتعبير آخر، هما الطاقة التي تعبئ الوجود الدينيّ - السياسيّ العربيّ، وتحيل إليه. من هنا، فإنّ تغيّر مصدر القيم (الدين والسياسة) يغيّر القيم نفسها، وينسف، بذلك، نواة المجتمع العربيّ، ونواة المشروع الإسلاميّ. فالمجتمع العربيّ، ولا سيّما بتركيبته آنذاك، مجتمع دين أولاً. وليس الأدب إلّا إسقاطاً دينياً للقيم التي تستوحي الماضي وتستلهمه: شكلاً ونمطاً وموضوعاً أيضاً. فنحن نجد أنّ الخلفاء كانوا، بمعظمهم، يفضلون أن يُمدّحوا على الطريقة الكلاسيكيّة القديمة؛ ونجد، من جهة أخرى، استمرار الموضوعات الشعرية القديمة التي لها طابع ماضويّ - سلفيّ، كالمديح، والرثاء، والفخر، والهجاء، وما إلى ذلك... ومعنى كلّ ذلك أنّ الأدب^(٤) (شعراً ونثراً) تجسّدت فيه مفروقات السلطة، من خلال العمليّة الفنية، وطغت أشكالها على سطح كلّ عمل.

١ - المرجع نفسه، ٥٨ / ١. وراجع تحوّل الخلفاء نحو الاستبداد في: وليم الخازن، الحضارة العباسية، ص ٤٩ - ٥٠.

٢ - راجع "شعوبية أشراف العجم" في: عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، فصل: شعوبية أشراف العجم.

٣ - غالباً ما كانت العامّة من مؤيدي حركة الغلوّ الشعوبية. راجع شعوبيّتها في: المرجع نفسه، ص ٤٩ - ٥٠.

٤ - عندما نستعمل لفظة "أدب" لا نقصد بها ما أريد في العصر العباسي، بل نرمي إلى الشعر والنثر دون سواهما من المؤلّفات، والنثر الذي نقصد هو النثر الفنيّ. وبالتالي، فنحن لا نزيد بالأدب اللغة (قواعد اللغة)، أو التاريخ، أو الفلسفة، أو المنطق، أو الفقه، إلخ...

وكان لا بدّ للسلطة، نتيجة الشعور بخطر الشعبوية، من أن تحارب التكتلات المناوئة الأجنبية التي تحاول التغلغل إلى جسمها وتقويض معاييرها، وكلّ من يعمل إلى جانب هذه التكتلات، في الوقت الذي كانت فيه هذه السلطة لا تزال قادرة على ذلك، أي حتى أواخر أيام المتوكّل على أبعاد حدّ. أما المذاهب الكلامية الإسلامية فقد كان هدفها، في أغلب الأحيان، دعم الدين الإسلاميّ بوساطة الجدل والمنطق، ذلك لأنّ علم الكلام "بحث في العقائد بالأدلة العقلية والردّ على المخالفين"^(١) وهو "علم إثبات العقائد وتحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقّي من التقليد إلى التحقيق..."^(٢) ولا سيّما مع المعتزلة، وكذلك دعم السياسة الإسلاميّة، ولكن كلّ على طريقته.^(٣) ومصدر المعرفة نفسه عند العرب (وبذلك عند المسلمين المنتمين إلى الدولة العربيّة) كان الدين والسياسة،^(٤) وصيانتها مرهونة بصيانتها.

هكذا فرض الأسلوب السياسي صيانة القيم الدينيّة، لأنّها الطاقة الأساسيّة في هذا العصر وغيره للسلطة الإسلاميّة عمومًا، والإسلاميّة - العربيّة خصوصًا. فحتى في المراحل التي كان في خلالها الخلفاء العرب لا يحكمون إلّا داخل قصورهم (ولا سيّما في خلال عهدي السلاجقة والبويهيين)، كان الانكباب على المسائل الدينيّة غير قليل. وحتى الأمور الشرعية التي ترتبط مباشرة بالسياسة، بل بالخليفة نفسه، طُرحت هي الأخرى - حسبنا أن نذكر كتاب "الأحكام السلطانية" للماورديّ الذي امتدّت حياته منذ أيام الخليفة الطائع (٩٧٤ م - ٩٩١ م) حتى الخليفة القائم (١٠٣١ م - ١٠٧٥ م). وقد بحث الماوردي "الخلافة بحثًا نظريًا لا يتفق والحوادث التي وقعت في عصره وقبل عصره... على أنّ الماورديّ قد تجاهل في

١ - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٩ / ٣

٢ - موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، ص ٣٧

٣ - نضرب مثالاً على هذا في مسألة مرتكب الكبيرة التي ظهر الخلاف عليها بين الفرق، وشاع بين بعض الباحثين أنّها مسألة دينيّة، والحقّ أنّها كانت أوّلًا مسألة سياسيّة. يقول أحمد أمين: "...الظاهر أنّ بحثها لم يكن لاهوتيًّا بحثًا، وإنما منشؤها حكم الأحزاب السياسيّة بعضها على بعض. فالخوارج أثاروا المسألة من ناحية من اتبع عليًّا أكافر أم مؤمن، ومن اتّبع معاوية أكافر أم مؤمن؟... ولكنّ طبيعة الزمن صبغت هذه المسألة الصبغة الدينيّة." (أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٦ / ٣)

٤ - إذا راجعنا الأعمال العربيّة: فلسفة، أدب، لغة... رأينا أنّها تعالج، في معظم الأحيان، الموضوع من منطلق دينيٍّ - سياسيٍّ، إلّا مع الذين خرقوا هذا المبدأ، وهم قلّة، وعوملوا بعنف، كالحلاج، والشلمغاني، وبشار، وابن المقفّع، وغيرهم. ذلك لأنّ السياسة والدين لا ينفصلان في الإسلام.

هذا البحث النظريّ حقيقة ما وصلت إليه الخلافة." (١) وإذا حاولنا بسط البنية العلائقيّة لمفهومي السلطة والدين وجدناها على النحو الآتي:

- ١ - الدين: محور الحياة العربيّة، وأساس المعطيات القيّميّة. فانطلاقاً منه على السلطة أن تعمل وتُفعل. بتعبير آخر، على السلطة أن تُحيل إلى المعايير الدينيّة في لسلسلة مظاهرها عبر واقع العصر.
- ٢ - السياسة: الأطروحة السلطويّة التي تُؤكّد على الكينونة وقيّمها، وعلى البقاء العربيّ في السلطة. وثمة عنصر آخر متعلّق بمهذين العنصرين، يستمدّ منهما بقاءه، هو الأدب والفكر عمومًا. فهو فعل تأسيس جماليّ للقيم، يحيل إليها، وتنطلق ممارساته وأبجدياته منها. وسوف نبين هذا في فصل لاحق (قراءة في باب الأسد والثور - كليلة ودمنة).

إذا حاولنا بسط علاقة نسبيّة بين الدين والسياسة، كانت أمامنا المعادلة الآتية:

١ - الدين ← ٢ - السياسة

لكنّ للدين أساسًا قيّمًا ميتافيزيقيًا طُبعت به السياسة:

- ١ - الدين (كقيم) ← ٢ - السياسة (كمؤسّسة ترسيخ قيم الدين التي عليها تُبنى)
- والدين مرتبط بدلالته السامية بالله (المحور/ المطلق). أمّا السياسة فأداتها الأولى ورأسها هو الخليفة (لأنّه المحور، وصورة السلطة):

١ - الله ← ٢ - الخليفة

والله والخليفة سلطتان: الأولى غيبيّة، والثانية أرضيّة - مجسّدة. من هنا، فالسلطة عند العرب، ولا سيّما في العصر العباسيّ، تجسّدت في مفهومين متكاملين أسّسهما الإسلام:

له صورة

١ - الله (سلطة مفارقة) ← ٢ - الخليفة (سلطة أرضية)

وإن نحن عكسنا العلاقة صحّت أيضًا، لأنّ كلّ سلطة تحيل إلى صورة الأخرى أو إلى مفهومها، بل تُسقط عليها إسقاطًا:

أ) ١ - الله ← ٢ - الخليفة

ب) ٢ - الخليفة ← ١ - الله

سوف يساعدنا هذا المفهوم العلائقيّ في تحديد بنية الممارسات في العصر العباسي (وفي غيره من الحقب والعصور)، وسيتيح لنا، في قسم لاحق، أن نفهم طبيعة تكوين المعرفة، وارتباطها بالسلطة القائمة. وقد انعكست هذه النظرية في أوضاع العصر العباسي: السياسيّة، والدينيّة، والاجتماعيّة، والأدبية.^(١)

٤ - الإنسان والسلطة: بناءً على المفهوم الذي عرضنا تحدّد لنا علاقة الدولة بالفرد، في العصر العباسي (كما في الحقبة الأموية سابقاً). فالدولة الإسلاميّة، من حيث مفهومها "الحقوقيّ" التمثيليّ، اتخذت الصفة الإسلاميّة، لكي تحدّد علاقتها بالأفراد وبالمجتمع؛ فهي تمثّل الشريعة الإسلاميّة. من جهة أخرى، اعتمدت الدولة أيضاً على المستند الملكي المطلق الذي أسسه معاوية قاعدة أساسيّة في سياستها الحقوقيّة، مدعومة بالرؤيا الإسلاميّة التي تجد صورتها في فكرة الله، والواحد الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾^(٢) وهي رؤيا تكرّس انفصلاً تامّاً، بشكل معيّن، بين الله والإنسان. وانطلاقاً من هنا ينعكس هذا الانفصال في علاقة الخليفة بالشعب، لأنّ الرؤيا المذكورة "تمثّل علاقة الانفصال بين "خليفة الله في أرضه"، وبين الناس الآخرين على هذه الأرض. و"الناس الآخرون" هنا هم خارج الجماعة الحاكمة بكاملها، لا خارج "شخص" الخليفة وحده."^(٣)

١ - ينتهي العصر العباسي، كما هو شائع، عام ١٢٥٨ م (٦٥٦ هـ) مع ضربات المغول المتتالية، وسقوط بغداد، ومع آخر الخلفاء العباسيين: المستعصم (مات عام ١٢٥٨ م)، وبذلك لا يدخل حكم الأيوبيين في هذا الفصل، لا من قريب ولا من بعيد، وإن يكن نفوذهم قد تعاضم في مصر، ولا سيّما بعد أن قُتل توران شاه (مات عام ١٩٥٠ م) آخر الحكام البويهيين عام ١٢٥٠ م، وملكته بعده زوجة أبيه شجرة الدرّ (ماتت عام ١٢٥٧ م)، وكان الحكم الفعليّ آنذاك لعرّ الدين إيبك (مات عام ١٢٥٧ م) زوجها الجديد ومؤسس دولة المماليك (فيليب حتي وآخرون، تاريخ العرب، ص ٧٧٥ - ٧٧٦) وقد توقّفنا عند عام ١٢٥٨ م ولم نتوقّف قبل هذا التاريخ، أي عند غزوات المغول، لأنّ بغداد لم تسقط إلّا في هذا العام. كما أنّنا هنا نوّد أن نشير إلى أنّنا لا نأخذ بالتقسيم الذي طرحه شوقي ضيف في كتبه الثلاثة: العصر العباسي الأوّل، والعصر العباسي الثاني، وعصر الدول والإمارات، لأنّ سيطرة العباسيين دامت، ولو شكليّاً، في بغداد، وكان يُدعى للخليفة على المنابر بعد المرحلة التي يتوقّف عندها في كتابه: العصر العباسي الثاني.

٢ - الشورى/ ١١

٣ - حسين مروه، النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ٢٠٠ / ٢

هكذا "كانت الدولة سلطوية مطلقة، ولم تكن تنظر إلى الفرد من حيث هو إنسان بالمعنى العميق للكلمة، بل كانت بل كانت تعتبره مُلكًا أو عبدًا، أي موجودًا كشيء يعاقب أو يكافأ، بحسب سلوكه إزاءها." (١) وبما أنّها تمثّل الوحي، فقد أعطت نفسها الحقّ في السيطرة حتى على أفكار الناس، وعلى أنساقهم المعرفية، بل على مصادر هذه المعرفة أيضًا. (٢) لذا ليس غريبًا أن نرى الأمويين يدعمون فكريّ الجبّرية والإرجاء، والعباسيين يعملون بهما، ضمناً، أيضًا، لأنّهما تناسبان تمامًا أهدافهم، وتدينان، باسم الدين والشريعة، كلّ محاولة لخرق السلطة.

انطلاقًا ممّا ذكرنا، كان لا بدّ لحركات المعارضة التي قامت بوجه السلطة، بشكل أو بآخر، من أن تجعل قضية الإنسان القضيّة الرئيسيّة في جدليّة السلطة - الشعب، في العصر العباسي. (٣) ومن هنا نجد محاولات كثيرة للإعلاء من شأن الإنسان، عن طريق جعله نبيًا، أو إمامًا، أو حتى إلهًا (الشلمغاني مات عام ٩٣٣ م)، القرامطة، الدرزيّة (الموحدون)، الحشاشون أو النزاريون، ثمّ جعله خالدًا من جهة أخرى (غلاة الشيعة) عن طريق التناسخ، أو بجعله إرادة حرّة، وتصرفًا ذاتيًا حرًا (القدرية، المعتزلة)، أو بتحويله إلى صوت لله، من غير "وساطة"، يستطيع أن يتدع المعجزات (الكرامات) (الصوفيّة). وقد كانت الظاهرة الشيعية، بأشكالها المتعدّدة، وعند الغلاة خصوصًا، أكبر دليل على الرفض الدينيّ للسلطة، إذ نجد هؤلاء قد جابهوا الدولة العباسية (السلطة) بسلطة مناقضة، لكنّ تركيبها مماثل، في الدولة الفاطمية مثلاً: فالخليفة الفاطميّ، بدوره يمثّل الله، والحاكم كذلك من حيث علاقته بالشعب (لا يختاره الفرد، ولا يعارضه وإلا قُتِل، وسلطته سلطة مطلقة، إلخ...)؛ في حين أنّ النزعات الشيعية الاجتماعية كانت مناقضة لذلك (القرامطة)، وتميل إلى الاشتراكية. ونجد، من جهة أخرى، ظاهرة الشطّار والعيّارين والزعرار والفتوة، وما سوى ذلك، أي ظاهرة اللصوصية الشعبية، ولكن الشريفة، تمثّل رفضًا اجتماعيًا - شعبيًا للسلطة، حيث يتحوّل اللص العيّر إلى بطل شعبيّ، تدور حوله قصص كثيرة، وتلتفّ حوله العامّة المسحوقة.

١ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ٧٠. نشير هنا إلى أنّ الخليفة نفسه لم يبق له إلّا سلطته الدينية بعد أن سلبه إياها البويهيون والسلاجقة. (وليم الخازن، الحضارة العباسية، ص ١٤٥)

٢ - حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٢ / ٢٠١. وقد أوضحنا هذا في الفصل الثاني من هذا الباب عندما تكلمنا على الخليفة.

٣ - المرجع نفسه، ٢ / ٢٩٣

ولا بدّ لنا، لدراسة مقاومة السلطنة في العصر العباسي، من التوقّف عند الحركات الآتية: الزنج، والقرامطة، والشيعة، والمعتزلة، والصوفيّة، والشلمغاني، والشطار والعيارين. وقد اعتمدنا هذا الترتيب لأنّ الموضوعين الأوّلين (الزنج والقرامطة) كانا من الثورات، أمّا المواضيع الثلاثة التالية (الشيعة، والمعتزلة، والصوفيّة) فهي حركات دينيّة - فكريّة، والشيعة أقدمها نشوءاً، تليها المعتزلة، فالصوفيّة. أما الموضوع السادس (الشلمغاني) فلأنّه تطرّق إلى نزعة فرد واحد غالي، وادّعى الألوهة. أخيراً تركنا موضوع الشطار والعيارين آخر المواضيع لأنّه بمنزلة ظاهرة تتالت في التاريخ العباسي واستمرت مع الزّعار والفتوة فيما بعد (ولا سيّما في مصر).

٥ - البدعة والخروج على السلطنة: تبدأ البدعة بالخروج على السائد. فالبديع هو "الحديث المعجب"، والإبداع هو اختراع "لا على مثال"، والبدعة هي "الحدث وما ابتدع من الدين بعد الإكمال." وقد ذكر ابن الأثير (مات عام ١٢٣٩ م) أنّ "البدعة بدعتان: بدعة هدى، وبدعة ضلال؛ فما كان خلاف ما أمر به الله ورسوله، صلى الله عليه وسلّم، فهو في حيزّ الذم والإنكار، وما كان واقعاً تحت عموم ما ندب الله إليه وحضّ عليه أو رسوله فهو في حيزّ المدح، وما لم يكن له مثال موجود كنوع الجود والسخاء وفعل المعروف فهو من الأفعال المحمودة، ولا يجوز أن يكون ذلك في خلاف ما ورد الشرع به." (١) وإذا تدكّرنا ما جاء في دراستنا للمشروع الإسلاميّ، في الفصل الثاني من هذه الدراسة، وجدنا أنّ هذا الكلام يشكّل استمراراً طبيعياً لنمط الفكر الإسلامي الكلاسيكيّ الرسميّ الذي لم يُخرق إلّا في الحقبة التي سيطر فيها فكر الاعتزال، أي في خلال خلافة كلّ من المأمون والمعتمد والواثق (مات عام ٨٤٧ م). من هنا، فإنّ أهل السنّة يمثّلون السلطنة الكلاسيكيّة ومفهومها، والمحدثون يمثّلون من يخرق السلطنة، فالمتدع، في الشعر، هو من خالف أهل السنّة اعتقاداً. ويسمّى المتدعون بأهل البدع وأهل الأهواء. (٢) قال أحدهم: "شرّ الأمور محدثاتها." (٣) والبدعة، لغةً، قديمة في معناها، إذ وردت في حديث منسوب إلى الإمام عليّ، قال: "من أخذت فيها (ويقصد في يثرب) حدّاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين." (٤) ويروى أنّ النبيّ هو أوّل

١ - ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، لا تاريخ، ٨ / ٦ (مادة: بدع)

٢ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ١٤٣ - ١٤٤

٣ - البخاري، صحيح البخاري، بيروت: دار الجيل، لا تاريخ، ٩ / ١١٤

٤ - المصدر نفسه، ٩ / ١٢٠

من أطلق هذه الكلمة بمعناها المذكور، إذ قال: "مَنْ أَحَدَثَ فِيهَا (أَي فِي يَثْرَب) حَدَثًا فَعَلِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ." والكلام منسوب إلى عليّ نفسه.^(١)

لكنّ مفهوم البدعة التي يواكبها عمل سياسيّ، أو بالأحرى العمل السياسيّ الذي يدعم نفسه ببدعة دينيّة، لم يظهر جليًّا قبل بروز غلاة الشيعة إلى ساحة الصراع مع السلطة، منذ الحقبة الأموية، وقد قوي وتفشّى في العصر العباسيّ. وظهرت أشكال من البدع ذكرنا بعضها، وتوسّع بها في السطور الآتية:

أ - ثورة الزنج: الزنج طائفة من العبيد الأفارقة. وكان مجموعهم ممّن هم في حال اجتماعيّة سيّئة جدًّا،^(٢) قادهم المدعوّ عليّ بن عبد الله بن محمد (مات عام ٨٨٣ م)، ووعدهم بتخليصهم من عذابهم. "وما زال يدعو غلمان البصرة ويُقبلون إليه للخلاص من الرقّ والتعب فاجتمع عنده منهم خلق كثير، فخطبهم، ووعدهم أن يقودهم ويملّكهم الأموال، وحلف لهم بالإيمان أن لا يغدر بهم، ولا يخذلهم، ولا يدع شيئًا من الإحسان إلّا أتى به إليهم."^(٣) وادّعى أنّه يريد أن يملكهم العبيد والمال.^(٤) من هنا، يظهر لنا الملمح الاجتماعيّ الذي مثّل دوره الرئيس في حرب الزنج، مقترنًا بدعم دينيّ؛ فتورة هؤلاء "هي، من جهة، ثورة عبيد على أسياد، و... من جهة ثانية، وعد بحياة كريمة يملكون فيها ملك أسيادهم، و... من جهة ثالثة، ذات قيادة من طبيعة نبويّة."^(٥) فصاحب ثورة الزنج ادّعى علم الغيب، وأنّ الله يوحى إليه، فانتحل النبوة. يقول: "ألقيت نفسي على فراشي، فجعلت أفكر في الموضوع الذي أقصد له وأجعل مقامي به، إذ نبت بي البادية، وضقت بسوء طاعة أهلها، فأظلتني سحابة، فبرقت، ورعدت، واتّصل صوت الرعد فيها بسمعي، فخطبت فيه، فقيل: اقصد البصرة؛ فقلت لأصحابي وهم يكتفونني أيّ أمرت بصوت هذا الرعد بالمصير إلى البصرة."^(٦) إلى جانب ذلك، كان صاحب الزنج يدّعي الانتساب إلى الإمام عليّ بن أبي

١ - المصدر نفسه، ١٢٣ / ٩

٢ - حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٣ / ٢٠٩. وقارن: أحمد عليّ، ثورة الزنج، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦١، في موضوع ثورة الزنج.

٣ - ابن الأثير، الكامل، ٣٤٧ / ٥

٤ - المصدر نفسه، ٣٤٨ / ٥. وقارن: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١١ / ١٧٦ - ١٧٧

٥ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٦٦ / ٢

٦ - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١١ / ١٧٥. والمشعورون يحاولون أن يستفيدوا من حال القهر التي يعيش فيها الشعب، فيدعون القدرة السحرية على تغيير المصير والأحوال، ويؤملونه بخلاص المأزق الوجوديّ. (مصطفى حجازي، التخلّف الاجتماعيّ - مدخل إلى

طالب، ولكنه يتظاهر بالدعوة إلى مذهب الخوارج لا الشيعة، (وإن كان متشيعاً إلى حدّ)، لما في مذهب الخوارج من نزعة ديمقراطية تلائم هوى أصحابه.^(١) من هنا، أحلّ أهالي البحرين صاحب الزنج محلّ نبيّ،^(٢) ثمّ زعم بالبصرة أنّه ظهرت له آيات كشفت له ما في سرائر أصحابه.^(٣)

وهكذا تتجلّى لنا الأبعاد الاجتماعية في ثورة الزنج، ولكنها أبعاد دعمتها رؤيا دينية خاصة، هي نوع من أنواع البدع. وكانت هذه الثورة، بطبيعتها، ثورة عبيد مسحوقين على أسياد طغاة، دعت، بطريقتها الخاصة، إلى نوع من العدل الاجتماعيّ، وإلى شيء من الديمقراطية التي كان الفرد من عمّامة الشعب بأمرس الحاجة إليها.

ب - حركة القرامطة: كانت هذه الحركة أولى الحركات الاشتراكية الفعلية في التاريخ العربيّ. وقد أسّسها حمدان قرمط، أو بشر بها؛ واتّخذت صبغة دينية شيعية - إسماعيلية، واعتمدت الباطنية. وقد أطلق لفظة "قرمط" أعداء حمدان عليه تحقيراً، وهي لفظة نبطية (قرموطا) معناها الخبيث، ومثلها لفظة "كرامته"، ومعناها الفلاح.^(٤) وقيل إنّ اسمه من لفظة "كرميتة"، ومعناها العين، لُقّب بذلك لحمرة كانت في عينيه.^(٥) على كلّ حال، كان نشوء هذه الحركة نتيجة انعدام العدل الاجتماعيّ. فقد انتشرت الملكيات الواسعة، وتقلّصت الملكيات الصغيرة، ما دفع الفلاحين إلى التذمّر، فالتعاون، والتهيوّ لقبول أيّة دعوة يرون فيها طريقاً لتحرّره. وكان هذا التفاوت الطبقيّ في أساس الحركات الثورية التي نشأت بدءاً من منتصف القرن الثالث الهجريّ (التاسع الميلادي)، وهي حركات كانت تطمح إلى تغيير أوضاع الطبقات المسحوقة من مزارعين وفلاحين وعمال وأصحاب حرف، وتمليكها الإنتاج ووسائله، كما رأينا في ثورة الزنج، وكما تابعتها في ذلك، على نحو أكمل، الحركة القرمطية.^(٦) وتتجلّى أهمية هذه الدعوة في أنّها أعطت الدين

سيكولوجيا الإنسان المقهور، ص ١٤٦) وهكذا ينشطر الوجود، نفسياً، إلى نقيضين بالمعنى المطلق للكلمة: الخير ورموزه، والشر ورموزه. (المرجع نفسه، ص ١٤٨)

١ - حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٣ / ٢١٠

٢ - ابن الأثير، الكامل، ٥ / ٣٤٦. وقارن: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١١ / ١٧٤

٣ - ابن الأثير، الكامل، ٥ / ٣٤٧

٤ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ٦٦

٥ - ابن الأثير، الكامل، ٦ / ٦٩

٦ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ٦٧ - ٦٨

"بعداً مادياً اقتصادياً"، وقرنت بين النظرية والعمل، واعتبرت الطبقات المسحوقة من الشعب أسس المجتمع وقاعدته، و"مادة أولى للعمل السياسي - الدين".^(١) ولا نغالي إذا قلنا إن هذه الدعوة كانت أولى الدعوات الاشتراكية الحقيقية في تاريخ العرب، إذ تجلّى هذا في تصرفها. ومن ذلك أنّ حمدان قرمط، مؤسس هذه الدعوة، فرض، في أول الأمر، قطعة فضيَّة واحدة على كلِّ شخص، ثمّ قطعة ذهبيَّة على من بلغ سنّ الرشد، ثمّ سبع قطع على المستجيبين المتقدمين في الدعوة، ثمّ خمس الأملاك، ثمّ طلب من أتباعه أن يجمعوا أموالهم في موضع واحد، فلا يفضل أحد على آخر في ملكه،^(٢) فلم يبق فقير واحد بين المستجيبين إلى الدعوة. وكان مثل هذا النظام ينسجم تمامًا مع آمال هؤلاء في أن يروا ملكوت الله يتحقّق على الأرض.^(٣) وقد روى لنا ناصر خسرو (مات عام ١٠٧٤ م)، صاحب كتاب "سفرنامه"، صورة عن مؤسّسات القرامطة الاشتراكية، قال: "وكان لهم في ذلك الوقت ثلاثون ألف عبد زنجيٍّ وحبشيٍّ، يشتغلون بالزراعة وفلاحة البساتين. وهم لا يأخذون عشورًا من الرعية، وإذا افتقر إنسان أو استدان يتعهّدونه حتى يتيسّر عمله، وإذا كان لأحدهم دين على آخر لا يطالبه بأكثر من رأس المال الذي له. وكلّ غريب ينزل هذه المدينة (الإحساء) وله صناعة، يعطى ما يكفيه من المال حتى يشتري ما يلزم لصناعته من عدد وآلات، ويردّ (إلى الحكّام) ما أخذ حين يشاء. وإذا تحزّب بيت أحد الملاكين أو طاحونه، ولم تكن لديه القدرة على الإصلاح، أمروا جماعة من عبيدهم بأن يذهبوا إليه ويصلحوا المنزل أو الطاحون، ولا يطلبون من المالك شيئًا. وفي الإحساء مطاحن مملوكة للسلطان، تطحن الحبوب للرعية ويدفع السلطان من نفقات إصلاحها وأجور الطحّانين."^(٤)

هكذا بنى القرامطة مجتمعًا فاضلاً في مواجهة المجتمع الفاسد، مجتمع العباسيين الذي سلبهم حقوقهم، وسحقهم سحقًا، حتى فسد الواقع، وتعرض الإنسان إلى المحّاء شخصيَّته في إطار دولة "حقوقية"، تدعم ممارساتها بالدين والشريعة، وتستمدّ من السلطة التي بين يديها مقدرة لفرض ما تريد على الشخصيَّة الشعبيَّة المسلوقة الحقوق. لذا، لم يكن من الغريب أن تتوجّه الحركة القرمطيَّة إلى مواجهة سلالة العباسيين

١ - المرجع نفسه، ٢ / ٦٨ - ٦٩

٢ - ميكال يان دي خويه، القرامطة، ص ٣٤ - ٣٥

٣ - المرجع نفسه، ص ٣٦

٤ - المرجع نفسه، ص ١٢٧

المالكة، ودين الدولة الرسمي نفسه.^(١) ولم يكن من الغريب أيضًا أن تتركز جهود قرامطة البحرين على "نسف الخلافة والقضاء عليها وعلى الإسلام المزيف (بنظرهم) الذي تقوم عليه، (و)إغراء أتباعه بالارتداد،" وإلا أبادوهم.^(٢) وهذا الاتجاه واضح في ردّ أحد القرامطة حين سأله الخليفة المعتضد (مات عام ٩٠١ م) أكانوا يعتقدون بأنّ روح الله والأنبياء تحلّ فيهم، فأجاب: "أقول إنّ رسول الله، صلى الله عليه وسلّم، مات، وأبوكم العباس حيّ فهل طالب بالخلافة أم هل بايعه أحد من الصحابة على ذلك؟ ثمّ مات أبو بكر، فاستخلف عمر وهو يرى موضع العباس (مات عام ٦٨٨ م) ولم يوصّ إليه، ثمّ مات عمر وجعلها شورى في سنة أنفس ولم يوصّ إليه ولا أدخله فيهم، فبماذا تستحقّون أنتم الخلافة؟ وقد اتفق الصحابة على دفع جدك عنها؟"^(٣)

وعلى ضوء البدعة الباطنيّة التي استحدثوها، وواجهوا بها الإسلام الرسميّ (السنّي)، لا نجد عمل أبي طاهر القرمطيّ (مات عام ٩٤٣ م) غريبًا، عندما هجم على الحجاج وقتلهم في المسجد الحرام، واقتلع باب الكعبة، وطرح القتلى في بئر زمزم، ودفن بعضهم في المسجد نفسه من غير غسل ولا كفن ولا صلاة، وأخذ الحجر الأسود.^(٤) لهذا ليس غريبًا أن نجد المسلم التقيّ، ولا سيّما السنّي، يكره القرامطة كرهًا شديدًا.^(٥)

أمّا من حيث مفهومهم الدينيّ الذي دعموا به دعوتهم، فقد رأوا أنّ الإنسان يمكن أن يقترب شيئًا فشيئًا من الله الواحد وفقًا لمعرفته. لذلك، فإنّ في المجتمع الإنسانيّ مبدأ يقوم على روح السلطة، ومستويات التجسّد، فيصبح من تتجلّى فيه الروح الإلهيّة فوق البشر العاديّين والجهلاء. ولهذا الأمر سلسلة من التجلّيات عمادها الرقم ٧، تبدأ بتجلّي روح الله في آدم، ثمّ في كلّ من نوح، وإبراهيم، وموسى، والمسيح، ومحمد؛ أمّا التجسّد السابع فسيكون أوّل سلسلة تجسّدات جديدة في العالم.^(٦) وكان مذهب القرامطة

١ - المرجع نفسه، ص ٣٢

٢ - المرجع نفسه، ص ١٣١ - ١٣٢

٣ - ابن الأثير، الكامل، ٦ / ١٠٠

٤ - ابن خلكان، وفيات الأعيان، بيروت: دار صادر، ١٩٧٧، ٢ / ١٤٨

٥ - ميكال يا ندي خوييه، القرامطة، ص ١٣٠

٦ - Sourdél, D. & J.: La civilisation de l'islam classique, collection les grandes civilisation, Paris: Artaud, -

قريبًا من الدرزيّة (الموحدين)، ومن مذهب الحشاشين (الزاريّة). أمّا من جهة العقائد وممارستها فتلخصها لنا أبيات بعضهم على أنّها قيلت في هجاء أحد قادة القرامطة:

حُدِّي الدَفَّ يا هَذِهِ، وَأَطْرِبِي وَعَنِّي هَزَارِيكَ، ثُمَّ أَطْرِبِي...
تَوَلَّى نَبِيُّ بَنِي هَاشِمٍ، وَهَذَا نَبِيُّ بَنِي يَعْرِبِ!
لِكُلِّ نَبِيٍّ مَضَى شِرْعَةٌ، وَهَذِي شِرْعَةُ هَذَا النَّبِيِّ.^(١)
فَقَدْ حَطَّ عَنَّا فُرُوضَ الصَّلَاةِ، وَحَطَّ الصِّيَامَ، وَلَمْ يَتَّعِبِ.
إِذَا النَّاسُ صَلُّوا فَلَا تَنْهَضِي، وَإِنْ صَوَّمُوا فَكُلِّي وَاشْرَبِي!
وَلَا تَطْلُبِي السَّعْيَ عِنْدَ الصَّفَا، وَلَا زَوْرَةَ الْقَبْرِ فِي يَثْرِبِ،
وَلَا تَمْنَعِي نَفْسِكَ الْمُعْرِسِينَ مِنْ الْأَقْرَبِينَ أَوْ الْأَجْنَبِي،
فَلِمَ ذَا حَلَلْتِ لِهَذَا الْغَرِيبِ، وَصَرْتِ مُحْرَمَةً لِلْأَبِ؟
أَلَيْسَ الْغِرَاسُ لِمَنْ رَبَّهُ وَأَسْقَاهُ فِي الزَّمَنِ الْمَجْدِبِ؟
وَمَا الْحَمْرُ إِلَّا كَمَاءِ السَّمَاءِ خَلَالٌ، فَقَدَسْتُ مِنْ مَذْهَبِي،
وَصَلَّى، إلهي على أحمدٍ وَأَخْرَجِ الْفُؤَيْسِقِي مِنْ يَعْرِبِ.

وممارسة القرامطة الدينيّة مأخوذة من بدع الشيعة الغالية، لكنّها تصبّ في خانة الصراع مع السلطة، على النحو الذي بيّنا، وهذا يعني أنّ مشروع القرامطة كان يحتاج، هو أيضًا، إلى دعم ديني يواجه به الدعم الديني "الشرعي" للسلطة القائمة رسميًا. يبقى أنّ حركة القرامطة كانت، في جوهرها، حركة اجتماعيّة، تطمح إلى إعطاء الإنسان المحروم على هذه الأرض جنته - تلك الجنة التي احتكرها ذوو النفوذ، بدعم السلطة المركزيّة نفسها، وبالتالي حركة توجّهت إلى الطبقات الفقيرة والمسحوقة،^(٢) على النحو الذي ذكرنا.

ج - الشيعة: ليس أمرًا جديدًا صراع الشيعة ومواقع السلطة والإسلام الرسمي. فقد رأينا هذا الصراع ينفجر بعنف في الحقبة الأموية، ومنذ مقتل عليّ. ولكن لا بدّ من أن نلفت إلى أنّ التشيع لم يتحول إلى عقيدة قبل العصر العباسي، على الأرجح بسبب تأثره بالفرس، وبالنصارى الذين خالطوا الشيعة في مجتمعاتهم، وذلك لأنّ مسألة الإمامة التي تقوم عليها العقيدة الشيعية (الإمام المعصوم) تختلط فيها أفكار

١ - من لا بدّ هنا من تحريك ياء "هذي" بالفتح لاستقامة الوزن، وربما كانت الكلمة "هذه" لا "هذي" وقد أخطأوا في نقلها.

٢ - Sourdél, D. & J.: La civilization de l'islam classique, p. 125 -

مسيحية، من جهة، وأفكار فارسيّة، من جهة أخرى، فالفرس كانوا يؤهّون ملوكهم. والإمام له سلطة شرعية، ولكنّ له أيضًا نفوذًا نسبيًا، فهو ينتمي إلى الإمام علي. وبسبب تحوّل التشيع إلى عقيدة، تشعب الشيعة، وتوزّعوا على غلاة (بدأوا بالظهور منذ العصر الأموي) ومعتدلين (الاثنا عشرية، والاسماعيلية، والزيدية)، وظلّ الأبرز بينهم الشيعة الإمامية التي تشمل الاثني عشرين، والسبّعية^(١).

لكنّ العصر العباسي شهد انبثاق أشكال جديدة من التشيع، أهمها الإسماعيلية التي انشعبت عدّة فرق، ثمّ انبثق منها مذهب الدرزيّة (الموحّدين). وقد واكب هذا النمط من التشيع باطنية كبيرة، كما ظهر مفهوم "الإمام المستور" مع الفاطميين. والشيعة التي مثّلت الدور الأكبر هي الشيعة الإمامية (أي التي يتحدّر فيها الأئمة من سلالة عليّ، ويختلف بعضهم في تشعب السلسلة، كما سيظهر في الجدول المذكور)؛ وانقسمت قسمين في تلك المرحلة: اثني عشرية^(٢) وإسماعيلية. والشيعة الإسماعيلية هي التي أسّست الدولة الفاطمية. وقد كانت لهم أسرار كثيرة في مذهبهم، تعهدوا بالألّا ييوحوا بها^(٣). وهذه شجرة أئمة الشيعة الإسماعيلية والاثني عشرية: (٤)

١ - سميت كذلك بسبب اختلافها مع الشيعة الاثني عشرية على الأمام السابع وسلالته. والجدول المذكور يُظهر هذا الاختلاف في السلالة.

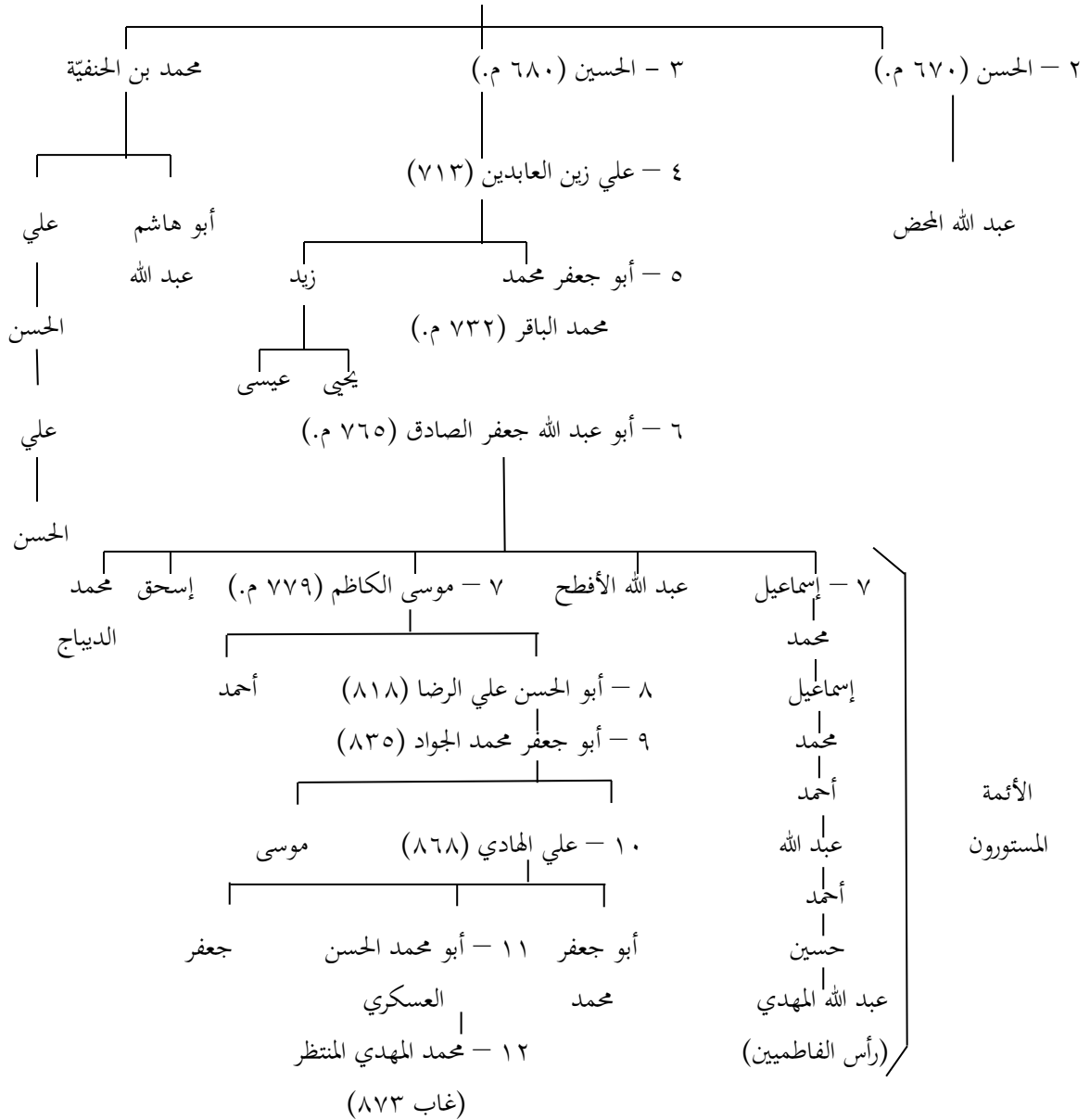
٢ - يعتبر حسن إبراهيم حسن أنّ الشيعة الإمامية "موسوية" لأنّها قالت بإمامة موسى الكاظم (مات عام ٧٩٩ م). الابن الأصغر للإمام جعفر الصادق (مات عام ٧٦٥ م). (حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٣ / ١٩٣)، بيد أنّ هذا الكلام لا ينطبق إلا على فئة واحدة من الشيعة الإمامية تسمى بهذا الاسم، فئمّة فرق كثيرة منها، ذكرها الشهرستاني، لا تؤمن بذلك. (الشهرستاني، الملل والنحل، ١ / ١٦٥ - ١٧٣)

٣ - حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٣ / ٢٠٤

٤ - نذكر الاسم مع تاريخ الوفاة قريه بين هلالين.

شجرة أئمة الشيعة (السبعية والاثني عشرية) مع تاريخ الوفاة^(١)

١ - علي بن أبي طالب (٦٦٠ م.)



١ - الشجرة منقولة عن: ألبير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص ٢٥

قائمة بأئمة الشيعة مع تاريخي الولادة والوفاة: (١)

- ١ - عليّ بن أبي طالب: ولد عام ٦٠٠ م، وتوفي في الكوفة عام ٦٦٠ م، ومدفنه بالنجف الأشرف.
- ٢ - الحسن بن علي: ولد عام ٦٢٤ م، ومات مسموماً عام ٦٧٠ م، ومدفنه ببثرب في الحجاز.
- ٣ - الحسين بن عليّ: ولد عام ٦٢٥ م، وقُتل عام ٦٨٠ م، ومدفنه بكربلاء في العراق.
- ٤ - عليّ بن الحسين (زين العابدين): ولد عام ٦٥٨ م، وتوفي عام ٧١٣ م، ومدفنه في البقيع ببثرب.
- ٥ - أبو جعفر محمد الباقر: ولد عام ٦٧٦ م، وتوفي عام ٧٣٢ م، ومدفنه في البقيع ببثرب.
- ٦ - جعفر الصادق: ولد عام ٧٠٢ م، ومات عام ٧٦٥ م، ودفن في البقيع ببثرب.
- ٧ - موسى بن جعفر الصادق (الكاظم): ولد عام ٧٤٥ م، ومات عام ٧٩٩ م، ودفن بالكاظمية في العراق.
- ٨ - عليّ بن موسى: ولد عام ٧٥٦ م، ومات عام ٨١٨ م، ودفن في طوس بإيران.
- ٩ - محمد الجواد: ولد عام ٧٦٢ م، وقتل عام ٨٣٥ م، ودفن بالكاظمية قرب موسى الكاظم.
- ١٠ - علي الهادي: ولد عام ٨٢٧ م، وتوفي عام ٨٦٨ م، ودفن بسامراء في العراق.
- ١١ - الحسن بن عليّ (العسكري): ولد عام ٨٤٦ م، وتوفي عام ٨٧٣ م، ودفن بسامراء في العراق.
- ١٢ - محمد بن الحسن العسكري الغائب (المهدي المنتظر): ولد عام ٨٦٩ م، وله غيبتان: الأولى عام ٨٧٣ م. (الصغرى)، والثانية عام ٩٤٠ م (الكبرى).

إلى جانب هؤلاء مثل الغلاة دورهم، وانشعبت من الشيعة الإمامية فرقٌ غلاةٍ أيضاً، قاومت السلطة إيديولوجياً وعسكرياً، وقد اختلطت تعاليمها ببدع كثيرة، لا يخلو بعضها من أفكار لاهوتية مسيحية، وربما هندية وصابئية، كما لا يخلو من عقائد مجوسية: مانوية وزردشتية ومزدكية. فقد رأى عبد الله بن معاوية (مات عام ٧٤١ م) من الشيعة الهاشمية (وهي فرقة كيسانية غالية) أنّ الأرواح تتناسخ، وادّعى الألوهة والنبوة في آن، فعبده بعض الشيعة.^(٢) وقد تكون بعض هذه الأفكار شبيهة ببعض الأفكار في مذهب الموحدية (الدروز) الذي ظهر مع الحاكم بأمره، وكذلك مع دعوة الشلمغاني، كما سنرى بعد قليل. ولكن

١ - القائمة مأخوذة من: المرجع نفسه، ص ٣٠ - ٣١

٢ - الشهرستاني، الملل والنحل، ١ / ١٥١

يبدو من المؤكّد أن الخزّميّة (أتباع بابك الخزّمي) والمزدكيّة قد تأثرتا به في العراق. (١) ورأى الحارثيّة من الغلاة أنّ عبد الله بن معاوية قد تحوّلت روحه إلى إسحق بن زيد الحارث الأنصاري، وأباحوا المحرّمات. (٢) أمّا البيانية، وهم من الشيعة الكيسانيّة أيضاً، فقد أهوا عليّاً، وقالوا بعودته في الآخرة، والرعد صوته، والبرق بسمته. (٣) ومن الواضح أنّ هذا المفهوم مأخوذ من مفهوم عودة المسيح في آخر الدهر التي أوردتها رؤيا يوحنا، وكذلك تحوّل الرعد إلى صوت عليّ. (٤) وقال بعضهم إنّ الله على صورة إنسان يهلك بكامله، فلا يبقى منه سوى وجهه. (٥) أمّا الناووسية من الشيعة الإماميّة، فقد زعمت أنّ عليّاً باقٍ، وأنّ الأرض، يوم القيامة، ستنشقّ عنه، فيعود ليملاًها عدلاً، وهذا أيضاً شبيه بما جاء في رؤيا يوحنا. (٦) ومن هذا القبيل رأي السبائيّة (أو السبئية) الغالية. (٧) ويرى المنصورية، وهم من الغلاة أيضاً، أنّ الله خلق، أوّل ما خلق، عيسى بن مريم، ثمّ عليّاً. (٨) أمّا الخطابية، وهم غلاة الشيعة أنّ الله ليس جاهلاً، ولكنّه لا يعلم بالأشياء إلّا إذا قدرها وأرادها، وأمّا (أو الشيطانيّة) من غالية الشيعة أنّ الله ليس جاهلاً، ولكنّه لا يعلم بالأشياء إلّا إذا قدرها وأرادها، وأمّا قبل ذلك فمحال علمها. (٩) وترى النصيرية أنّ الله قد ظهر بصورة أشخاص، وعليّ حلّت فيه روح الله،

١ - المصدر نفسه، ١ / ١٥٢

٢ - الموضع نفسه

٣ - الموضع نفسه

٤ - في الرؤيا المذكورة بعض الملائكة صوتها كالرعد، وكذلك بعض الحيوانات الشريفة. أما فكرة عودة الإمام عليّ في الآخرة ليملاً الأرض عدلاً فيبدو أنّها مأخوذة من الرؤيا أيضاً، إذ ورد فيها خروج فارس من السماء، هو "الأمين الصادق"، يحارب بالعدل، ويقضي على الفساق والظالمين، ويدعى "كلمة الله". (راجع: رؤيا يوحنا، ١٩ / ١١ - ٢١) كما رأى بعض المستشرقين أنّ فكرة المهديّ عند الشيعة تأثرت بالفكر اليهودي. (إبراهيم بيضون، الدولة الأموية والمعارضة، ص ٤٠) ولكنّها، على كلّ حال، فكرة "تبلورت كعقيدة في غمرة اليأس الذي استبدّ بالحزب الشيعي بعد استيلاء العباسيين على الخلافة." (وليم الخازن، الحضارة العباسية، ص ١٤٨)

٥ - الشهرستاني، الملل والنحل، ١ / ١٥٣

٦ - المصدر نفسه، ١ / ١٦٧

٧ - المصدر نفسه، ١ / ١٧٤

٨ - المصدر نفسه، ١ / ١٧٩

٩ - الموضع نفسه. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ اعتقاد المسيحية بعيسى بن مريم (يسوع المسيح) يشبه ذلك، فهو في آن نبيّ من البشر، وابن الله الذي تجسّدت فيه روحه أيضاً.

١٠ - المصدر نفسه، ١ / ١٨٦

وكذلك عيسى بن مريم، وأنّ ظهور الله للمسلمين كان في صورة عليّ نفسه.^(١) ويبدو أنّ شيعة العراق قد كانوا، بشكل عام، قرامطة، كما يُفهم من كلام الشهرستاني (١٠٨١ م. - ١١٥٣ م.)،^(٢) أو لعله أخطأ بينهم، ولكنّ القرامطة كانت لهم أيضًا بدعهم الدينية التي يرويها لنا ابن الأثير؛ فقد رأوا في الداعية الفرج ابن عثمان داعيةً للمسيح، والكلمة (كلمة الله)، والمهديّ، وأحمد بن الحنفية، وجبريل. ورأوا أنّ المسيح قد ظهر له بشكل إنسان رائع، وأنبأه بأنّه نبيّه، وبأنّه الروح القدس. وكانت لهم صلاة مختلفة عن سواهم من المسلمين، هي عبارة عن ركعتين قبل بزوغ الشمس، وآخرين عند الغروب. أمّا الأذان فيقولون فيه: "الله أكبر (٣ مرات)، أشهد أن لا إله إلاّ الله (مرتين)، أشهد أنّ آدمَ رسول الله، أشهد أنّ نوحًا رسول الله، أشهد أنّ إبراهيم رسول الله، أشهد أنّ موسى رسول الله، أشهد أنّ عيسى رسول الله، أشهد أنّ محمدًا رسول الله، أشهد أنّ أحمد بن الحنفية رسول الله." وجمعتهم هي يوم الاثنين. ويكون الصيام يومين في السنة، في المهرجان والنيروز (عيدان فارسيان)، والخمر محللة...^(٣) أخيرًا، بعد كلّ ما ذكرنا، ليس غريبًا أن نجد بعضهم يقول إنّ آراء الشيعة قريبة إلى حدّ من فكر المسيحيين،^(٤) أو أنّ فيها روايب من التفكير الفارسيّ. ماذا نستنتج من كلّ هذا؟ في الواقع، ليس بعيدًا أمر الانحراف الشديد عن النصّ الدينيّ (القرآن) الشريعة، لأنّه يمكن، في نهاية المطاف، أن يُفسّر تفسيرًا اجتماعيًا. فمسألة التوكيد على الإنسان، وإعطائه حقّه من العدل الاجتماعيّ، والعدل السياسيّ هي محور هذا الانحراف بنظرنا. لقد احتاج الشيعة الذين قاوموا السلطة إلى دعم ميتافيزيقيّ لحرهم، وإلى ما يشبه الصكّ الدينيّ لتوليفهم أمور الإنسان المحروم، منذ زمن طويل. وكما "أنّ المعرفة مرتبطة بالإيمان الدينيّ، تابعة له، وخاضعة لمعطياته، لا تستطيع أن تتصرّف إلاّ في حدوده."^(٥) كذلك العمل السياسي لا يكون قويًّا وفعاليًّا إلاّ إذا ارتبط بالدين، واعتمد عليها في

١ - المصدر نفسه، ١ / ١٨٨

٢ - المصدر نفسه، ١ / ١٩٢

٣ - ابن الأثير، الكامل، ٦ / ٧٠

٤ - René Grousset, *Histoire des croisades*, Paris: librairie Plon, 1935, v. 1, p. III

٥ - حسين مروّ، النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ١ / ٥٠٣ - ٥٠٤. إنّ عجز الإنسان المقهور، وفقدانه الثقة بنفسه وقدرة جمهوره على الفعل، يدفعانه إلى انتظار مخلص ما، أو الاتكال عليه، بحيث يكون هذا المنقذ بعكس صورته هو، أي قادرًا، محقًا، فاعلًا. (مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، ص ٤٣) وهذا مماثل لفكرة المهدي التي عرفها الشيعة، وادّعاها عدد من الثوار، كصاحب الزنج؛ وهذه الفكرة أيضًا هي ما حاول الشلمغاني أن يخلعه على نفسه، وسواه ممن

عمله. ولا يغفل عنّا انخراط عدد كبير من الموالي والفرس في المذهب الشيعي، منذ الحقبة الأموية، وكان هؤلاء يطمحون إلى نيل المراكز العالية في الدولة، إن لم يطمحوا إلى نيل الحكم نفسه. من هذا المنطلق نستطيع أن نفهم ذلك التمرّد الشيعي المدعوم بنظريات غالية تقوم، في مجالها الأبعد، على جعل الرئيس الثوري (الإمام) رائيًا ونبيا، بل إلهًا في بعض الأحيان، لأنّه، وقد أعطي هذه الصفة العظيمة، يصير ذا أحكام لا مردّ لها، من جهة، ويصير بديلاً عن النبي، من جهة أخرى.

ولم يخلُ الأمر من مصادمات سنية - شيعية بين العامة أنفسهم، ولا سيّما عندما قوي الحنابلة، وبين السنة والإسماعيليين من الشيعة أيضًا. فقد قامت الفتنة بين الحنابلة والشيعة في بغداد بالكرخ، وباب الطاق، وسوق بج، والأساكفة؛ وكانت فتنة قوية، سقط فيها خلق كثير. (١) كما قامت فتنة بين الباطنية من الإسماعيليين وبين من كان يعاديهم (وهم سنة). فقتل الباطنية الوزير نظام الملك (مات عام ١١٩٨ م). وعندما مات السلطان ملكشاه (١٠٥٥ م - ١٠٩٢ م)، قوي أمرهم. لكنّ الناس ثاروا عليهم، ففضي على خلق كثير منهم. (٢) وقامت بين الباطنية وبين الحكام والولاة حروب كثيرة، (٣) وقد اعتمدوا الإرهاب، فأكثروا من الاغتيالات على طريقة الحشاشين.

د - المعتزلة: يختلف تيار المعتزلة، ظاهريًا، عن غيره من التيارات الثلاثة التي ذكرنا. إلا أنّه، يتلاقى معها، في جوهره، وإن يكن قد دعم نفسه بمنق عقلي صارم، وبججج، كان لها أن تعمّر طويلاً قبل أن يزول.

ومن المعروف أنّ تيار الاعتزال قد توصل إلى أن يكون مذهب الدولة الرسمي، منذ خلافة المأمون، فقد أخذ عنهم القول بأنّ القرآن مخلوق، وبأنّ عليًا أفضل من معاوية، وذلك لضرب الأمويين الذين بقيت لأفكارهم بعض الفلول هنا وهناك في بلاد الشام، من جهة، ولتهيئة جوّ يمكن أن يناسب فتح الحوار بين

ادّعوا الألوهة. وتشكّل رؤيا الخلاص الديني هذه تحديًا لـ"قلق الخضاء" الذي يعانيه الإنسان المقهور. (المرجع نفسه، ص ٩١) والصراع، أو ردّة الفعل على القهر، تكون إما بـ"القتال والعنف ومجابهة المستلّط"، وإما بـ"الهروب المستسلم في الحلول الفاترة السحرية والالتكالية والخرافية". (المرجع نفسه، ص ٩٩)

١ - ابن الأثير، الكامل، ٨ / ٥٩، ٦٠، ٦٥

٢ - المرجع نفسه، ٨ / ٢٠٠

٣ - راجع، مثلاً: الموضوع نفسه، ٨ / ٢٠٣، ٩ / ٤٦، ٥٦

الشيعة (المعارضة) والعباسيين (السلطة)، تمهيداً لإقامة مصالحة بينهما.^(١) وتمكّن المعتزلة خلال خلافتي المأمون والمعتصم من أن يقوّوا نفوذهم جيّداً، حتى بلغت سيطرتهم ذروتها في عهد الواثق، ولاقى معارضوهم الأُمّيين، بل إنهم كتبوا على جامع الفسطاط (القاهرة من بعد) نفسه: "لا إله إلا الله ربّ القرآن المخلوق."^(٢)

لكننا، إذ نعرف ذلك، لا يجوز أن نظنّ أنّ فكر الاعتزال كان يصبّ في تيار السلطة المركزيّة الرسميّة، وإن تكن الدولة قد أخذت به مرحلة من الزمن. فنحن لا نلبث أن نجد قد عاد مضطهداً، حتى قضي عليه أيام المتوكّل، وقوي، بالمقابل، تيار الحنابلة المناقض لتفكير المعتزلة، لأنهم يستبعدون العقل، ويعتمدون التقليديّة الصارمة في الفقه.

بالإضافة إلى ذلك، نجدنا، في فكر المعتزلة، أمام بدع مرفوضة شرعاً، قالت بها بعض الفرق. فقد رأت النظاميّة (أتباع إبراهيم بن سيّار (مات عام ٨٣٥ م أو ٨٤٥ م))، والمرداديّة (أتباع موسى المراد (مات عام ٨٤٠ م) أنّ القرآن ليس معجزاً،^(٣) في حين رأت الجاحظيّة (أتباع الجاحظ) أنّ للقرآن جسداً، من الممكن أن ينقلب مرّة رجلاً، وأخرى حيواناً.^(٤) ورأت الإسكافية (أتباع أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (مات عام ٨٥٤ م)) أنّ الله قادر على ظلم المجانين والأطفال، دون العقلاء،^(٥) وكذلك البشريّة (أتباع بشر بن المعتمد الهلالي (مات عام ٨٤٠ م). قالت بأنّ الله قادر على تعذيب الأطفال ظلماً.^(٦) وترى البهشميّة (أتباع أبي هاشم الجبائي (مات عام ٩٠٧ م). أنّ الله عاجز عن إفناء أيّ شيء في العالم ما لم يُفْنِ السموات والأرض.^(٧) ولعلّ أغرب هذه الفرق كلّها بدعة هي الحائطيّة (أتباع أحمد بن حائط (مات عام ٨٤٦ م)، وفضل الحديثي (مات عام ٨٧٠ م)، فقد اعتبرت هذه الفرقة أنّ المسيح هو ابن الله،

١ - D. & J. Sourdel, *La civilization de l'islam classique*, p. 166 -

٢ - Ibid, p. 168. وقد سمى بعضهم المعتزلة "الطاقة المفكرة". (زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ٢٧٠)

٣ - البغدادي، الملل والنحل، ص ٩٨، ١٠٩

٤ - الشهرستاني، الملل والنحل، ١ / ٧٦

٥ - المصدر نفسه، ١ / ٥٨. وقارن: البغدادي، الملل والنحل، ص ١٠٣

٦ - البغدادي، الملل والنحل، ص ١٠٨

٧ - المصدر نفسه، ص ١٣٤

وهو الذي يأتي في الآخرة ﴿في ظلّ من الغمام﴾؛^(١) وهو الذي خلق آدم، وهو الربّ - وهذا مماثل لقول المسيحيين. واعتبرت الحائطيّة أنّ في الطير أنبياء، كذلك في الحشرات وسائر الحيوان، وأنّ أبا ذرّ الغفاري أظهر من النبيّ وأزهّد. وقد شاركت هذه الفرقة الثنويين في قولهم إنّ للعالم إلهين، وإنّ روح الله تناسخت في الأئمة...^(٢) وربما كانت هذه الآراء ناتجة عن طول النظر العقليّ، والجدل العقيم أحياناً الذي كان يحدث بين الفرق في بعض الأمور؛ وقد يكون بفعل التأثير ببعض الأفكار الفارسيّة.

أمّا أسلاف المعتزلة، كواصل بن عطاء (مات عام ٨٤٧ م) فقد كانوا على الرأي السنيّ، ثمّ شدّ الآخرون عنهم،^(٣) فصار معظمهم يميل إلى رأي الشيعة. ومن ذلك قولهم إنّ الإمامة لا تكون إلّا نصّاً أو تعييناً، والقليل الباقي ظلّ يشاطر السنّة رأيهم القائل إنّ الإمامة لمن هو أحقّ.^(٤) ومن الآراء الشيعيّة المهمّة في فكر المعتزلة ما قالت به النظاميّة من أنّ الإجماع ليس حجّة في الشرع، ولا القياس في الأحكام الشرعيّة، بل الحجّة هي كلام الإمام المعصوم. ويدعون إلى أنّ عمر بن الخطّاب قد حاول قتل فاطمة الزهراء (ماتت عام ٦٣٢ م) زوج الإمام عليّ وأولادها.^(٥)

على كلّ حال، نحن نرى أنّ مذهب المعتزلة كان له في النهاية هدف اجتماعيّ - سياسيّ. فمسألة العدل، ورفض مفهوم القضاء والقدر، كانا يهدفان إلى تغيير سياسيّ مدعوم بالرأي الفلسفيّ الدينيّ، كما كان للقديرين، أسلاف المعتزلة، هدف سياسيّ مشابه. ولا نجد هذا الأمر غريباً، عندما نعلم أنّ أكثر المتعصّبين لهاتين القضيتين (قضيتي العدل، ورفض القضاء والقدر: الحرية) هم من الموالي الذين حُرّموا حقوقاً كثيرة،^(٦) من هنا المساواة التي تماثل نظرية الخوارج؛ فالإمام عندهم "لا يشترط فيه نسب ولا قرابة للنبي، ولو كان عبداً حبشياً."^(٧) كما جوّزوا، بناءً على نظرية العدل نفسها، الخروج على الحاكم وقتله، ولكن

١ - البقرة/ ٢١٠

٢ - البغدادي، الملل والنحل، ص ١١٥ - ١١٧. وقارن: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٥٩ وما بعدها

٣ - ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، مطبعة الرابطة، لا دار نشر، ١٩٥١، ٢/ ١٥٤

٤ - المرجع نفسه، ٢/ ١٤٩

٥ - الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٥٧. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ من شاطر الشيعة آراءهم من المعتزلة كان قريباً من المذهب الزيديّ. (ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ٢/ ١٥٢)

٦ - حسين مروّه، النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ١/ ٧٦٥

٧ - ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ٢/ ١٥٦. وقارن: حسين مروّه، النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ١/ ٧٦٦

شرط أن يكون الخلع بإجماع الأمة، فإنَّ لإجماعها أهميّة كبرى. ويشترطون للخروج شرطين: الأول أن تكون لديهم القدرة على الثورة، والثاني أن تكون القوّة خادمة العدل، أي أن تكون الثورة مع إمام عادل.^(١) لقد كان هدف المعتزلة أن يحقّقوا فكرة أمة واحدة، مستنيرة العقيدة،^(٢) قائمة على العدل والمساواة، وقد انعكس عندهم مفهوم العدل في تصرّف الإمام. وبالتالي، حاولوا أن يحقّقوا على الأرض، مدعومين بمنطق صارم، هذا المفهوم، أي أن ينقلوا - سواءً أجهّروا بهذا أم أظهرته تصرّفاتهم - ما في لفظة عدل من عمق ميتافيزيقي، إلى الواقع، لكي يصير هذا العدل فعلاً وعملاً، وبالتالي، كي لا يكتفوا بالتنظير الذي ورد في القرآن/ الوثيقة. فتصرّف الإمام، أي السلطة السياسيّة التنفيذيّة عندهم، يجب أن يكون تصرّفاً عادلاً.

هـ - الصوفيّة: الاتجاه الصوفي من أطرف الاتجاهات عند العرب، ولكنّه، من جهة أخرى، من أعمقها دلالة على الرفض. ولئن كانت الصوفيّة قد تركت لنا أدباً فيه تعبير مميّز، ولغة مغايرة عمّا أُلّف في التراث العربيّ، فقد تركت لنا أيضاً موقفاً مميّزاً من الواقع لم يؤلّف هو أيضاً.

ولا يخفى الأثر الأفلوطيني في الحركة الصوفيّة، ولا سيّما في مفهوم الفناء الذي يتخلّله شطح. يقول أفلوطين (مات عام ٢٧٠ م): "إني ربّما خلوت بنفسي، وخلعتُ بدني جانباً، وصرت كأنتي جوهر متجرّد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً."^(٣) وفلسفة الفيض مثّلت دورها الرئيس في فلسفة السهروردي (١١٥٣ م - ١١٩١ م) النورانيّة. كما أخذت الصوفيّة من المسيحيّة لبس الصوف، وهو أمر كان الرهبان يعرفون به، وكذلك الكلام في حبّ الله.^(٤)

١ - المرجع الأول نفسه، ١٥٦ / ٢ - ١٥٧

٢ - المرجع نفسه، ١٦١ / ٢

٣ - أحمد أمين، ظهر الإسلام، ١٥٦ / ٤

٤ - الموضع نفسه. "رأى الصوفيون أن يجزّدوا الحب (حبّ الله) من الصفة النفعيّة، فجعلوه خالصاً لذات الله." (زكي مازن، التصوف

الإسلامي في الأدب والأخلاق، بيروت: دار الجيل، لا تاريخ، ١ / ٢١١)

ونجد تشديداً على مفهوم الفقر عند الصوفيّين، حتى ليرى بعض الباحثين أنّه كان، على الأرجح، سبباً للتصوّف عند معظم الصوفيّين، وإن يكن بعضهم قد اختاره طوعاً.^(١) ولهذا الظاهرة مدلول اجتماعي مهمّ هو في جوهر الحركة، كما سنرى.

قبل كلّ شيء، لا بدّ لنا من أن نذكر أنّ الصوفيّة، بحدّ ذاتها، "سلوك، وهي أمر يتعلّق بالذوق - وليس للذوق حدود. من هنا، فهي تلغي الأمر والنهي وتتخطاهما بحيث لا تعود الأولية للشريعة."^(٢) فالصوفيّة تلغي وساطة الشريعة، لأنّها تجربة إيصال مباشر لا تحتاج إلى وسيط؛^(٣) فالصوفيّون حاولوا هدم الجدار الذي خلقه الإسلام الرسميّ بين الله والإنسان - وهذا الجدار هو تلك الشريعة نفسها.^(٤) على هذا الأساس، يُبنى مفهوم الفناء في الله، ونستطيع أن نفهم معنى الشطح الغريب عند الصوفيّين، فهم يستلهمون معرفتهم مباشرة من الله، كما كان النبيّ؛ وهذا واضح في قول الحلاج (مات عام ٩٢١ م) لأحدهم إنّه لا يخالف القرآن في كتاباته الصوفيّة.^(٥) فالصوفيّون، من خلال هذه النظرية، يتكلّم الله بلسانهم، أو يتكلّمون هم بلسانه. يقول أبو يزيد البسطامي (مات عام ٨٧٥ م أو ٨٧٧ م): "إني أنا الله، لا إله إلا هو فاعبدوني."^(٦) ويكثر مثل هذا في شطح الحلاج، حيث تتجلّى روح الله في كلامه؛ فهو القائل: "أنا الحقّ"^(٧) لأني ما زلت أبداً بالحقّ حقّاً.^(٨) ويقول: "ذكره ذكري وذكره ذكرك."^(٩) و:

"أنا من أهوى ومَنْ أهوى أنا، نحن روحان حللنا بدنا."^(١٠)

١ - حسين مروه، النزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ٢ / ٣٠٩

٢ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ٩٣. وفي هذا يقول أحمد محمود صبحي: "الصوفيّة هم الذوقيون." فالوصول إلى الحقيقة عندهم لا يتمّ عن طريق التعلّم، بل عن طريق الذوق. (أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩، ص ١٩٩)

٣ - حسين مروه، النزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ٢ / ٢١٨

٤ - المرجع نفسه، ٢ / ٢١٩

٥ - Massignon, *Kitâb al Tawâsîn par Al Hallag*, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913, p. 127

٦ - حسين مروه، النزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ٢ / ٢٢٠ (ها)

٧ - راجع هذا القول وتحليله في: Massignon, *Opéra Minora*, v. 2, 31 - 39

٨ - Massignon, *Kitâb al Tawâsîn*, p. 51

٩ - Ibid, p. 47

١٠ - Ibid, p. 134. وابن خلّكان، وفيات الأعيان، ٢ / ١٤١

ويقول: "ما في الجبّة إلا الله." (١) ومن هذا القبيل نظرية الـ"هو هو"، فهي تعكس لنا مفهومه للتجلّي. فالإنسان صورة لتجلّي الله فيه: "إني هو، وهو هو"، (٢) وكذلك "لا هو إلا هو." (٣) هكذا تبقى الشريعة عند الصوفيين هي الظاهر، في مقابل الحقيقة، وهي الباطن. ويعكس هذا المفهوم موقفهم الثوريّ، لأنّ الشريعة عندهم ليست كلّ شيء، بل يؤخذ منها ما يوصل إلى الحقيقة، وهذه لا يمكن أن تعرف معرفة نهائية، إذ لا أحد يمكن أن يكون وجوده أقوى منها. يقول الحلاج: "ومن قال: "عرفته بالحقيقة (يقصد الله) فقد جعل وجوده أعظم من وجود المعروف، لأنّ من عرف شيئاً على الحقيقة، فقد صار أقوى من معرفته عندما عرفه." (٤) لهذا قال بعضهم إنّ الحلاج كان يدّعي الألوهة. (٥) وربّما كان قولهم ناجماً عن مفهوم الحلول الصوفي عند الحلاج، علماً بأنّه أنكر ادّعاءه النبوة، قائلاً: "أعوذ بالله أن أدعي الربوبية والنبوة، وإنيّ أنا رجل أعبد الله عزّ وجلّ." (٦)

ولعلّ أكثر ما يوضّح لنا أنّ الموقف الصوفيّ كان ذا بُعد اجتماعيّ أساساً، هو مفهومها الولاية والكرامة. ذلك لأنّ "فكرة الخلاص بمفهومه المسيحيّ، ثمّ الصوفيّ، هي في الأساس صدّى لأشواق الجماهير المسحوقة إلى التخلّص من أنواع الظلم الاجتماعيّ التي نعانيها، منذ بدأ تاريخ المجتمعات الطبقيّة." (٧)

١ - المصدر الثاني نفسه، ٢ / ١٤٠

٢ - Massignon, *Kitâb al Tawâsîn*, p. 14

٣ - Ibid, p. 77. وراجع ظهور هذه النظرية عند ابن عربي في: ابن عربي، رسائل ابن عربي، بيروت: دار إحياء التراث العربي (عن مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية)، ط ١، ١ / ٧ (كتاب الباء)

٤ - op. cit., p. 74

٥ - ابن النديم، الفهرست، ص ٢٧٠

٦ - ابن الأثير، الكامل، ٦ / ١٦٨

٧ - حسين مروه، النزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ٢ / ٢٤٠. ويقول مصطفى حجازي في الكرامات إنّها "تجسّد أمانى الجماهير المغلوبة على أمرها في أمل الخلاص من خلال وجود نموذج الجبروت الطفيليّ هذا، ومن خلال إمكانية التقرب من الوليّ صاحب الكرامات والخوارق الذي يُفلت من قيود الواقع والزمان والمكان بوساطة لاوعيه، والنذور والقرايين." (مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعيّ - مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، ص ١٥٠) وقد رأى زكي نجيب محمود "أنّ المتصوّف رجل يحلم في يقظته." (زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص ٣٩١) فكما يرى النائم أنّه يقوم في حلمه بما لا يستطيع أن يقوم به في يقظته، كذلك المتصوّف. (المرجع نفسه، ص ٣٩٩ - ٤٠٠) وهم أصحاب "اللاعقل" في التراث، يفهمون الطبيعة فهمّ ساحر، لأنّ السحر "هو محاولة استحداث النتائج من غير أسبابها." (المرجع نفسه، ص ٤٠٣) كما أنّ الصوفيين يرون أنفسهم "ورثة الأنبياء"، بل

فاحتكار السلطنة في الانتساب إلى النبي أمر مرفوض أساسًا. فقد نسب الصوفيون إلى النبي أنه سئل: "من آل محمد؟ فأجاب: "كلّ تقيّ".^(١) ومعنى ذلك أنّ الصوفيّة من أهل البيت أنفسهم، إذ لم يعد معنى المصطلح مقتصرًا على النسب الأسريّ المحدود. ولهذا نفهم سبب رفض الحلاج احتكار الانتساب إلى محمد: "ما كان محمد أبًا لأحد."^(٢) وقد اعتبر السهروردي أنّ نبوة محمد قد انتهت (وذلك عندما قال بأنّ الله يستطيع أن يخلق نبيًا بعد محمد)، وبذلك ضرب إيديولوجية السلطنة الرسميّة التي تعتبر نفسها ممثلة السلطنة على الأرض، وظلّ الله،^(٣) وهذا أمر على جانب كبير من الأهميّة، لأنّ مثل هذا الادّعاء كفيل بسحب الغطاء الشرعيّ عن أيّ عمل للسلطنة، بل عن تسلّطها وممارستها أنفسهما.

نعود إلى مفهومي الولاية والكرامة. فعلى الرغم من أنّ الصوفيين ينفون عن أنفسهم إمكانيّة القيام بالمعجزات، كي لا تُنسب إليهم "الزندقة"، إلّا أنّ نفيمهم غير مقنع على الإطلاق، بل تبقى الولاية عندهم في مستوى قد يكون أعظم من النبوة والإمامة.^(٤)

يقول القشيري (٩٨٦ م. - ١٠٧٢ م.) في تحديد معنى الولاية: "الوليّ له معنيان: أحدهما فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولّى الله سبحانه أمره... والثاني فعيل مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولّى عبادة الله تعالى وطاعته. فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخلّلها عصيان؛ وكلا الوصفين واجب حتى يكون الوليّ وليًّا." ويشترط أن يكون الوليّ "محفوظًا" مثلما يشترط في النبيّ أن يكون "معصومًا".^(٥) ونفهم من كلام القشيريّ أنّ "الحفظ" بمعنى "العصمة": "وقد يكون الوليّ معصومًا ولكنّ عصمته ليست كعصمة

نظائرهم، وليست في هذا غرابة، لأنّهم من أوائل الذين تمردوا على التقاليد الشرعية. (زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ١٩ / ٢)

١ - القشيري، الرسالة القشيرية، بيروت: دار العربي، ١٩٥٧، ص ٥٢

٢ - Massignon, *Kitâb al Tawâsîn*, p. 18

٣ - حسين مروه، النزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ٢ / ٢٥٤ (ها)

٤ - راجع: المرجع نفسه، ٢ / ٢٠٨. وراجع في مسألة الكرامات: مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، ص ١٤٩ وما بعدها

٥ - القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١١٧

الأنبياء." (١) وهذا الكلام ليس مقنعاً، كما ذكرنا، وإن يكن قال: نهايات الأولياء بدايات الأنبياء، (٢) ذلك لأنّ صاحب "الرسالة" يذكر أنّ "من شرط صحّة المعرفة بالنبوة الوقوف على حدّ المعجزة، ويدخل في جملة العلم بمحقيقة الكرامات." (٣) والأولياء لهم كراماتهم كما للأنبياء معجزاتهم. ولكي يصبح الإنسان وليّاً عليه أن يتقشّف ويكون فقيراً، وهذا واضح في كلام إبراهيم بن أدهم (مات عام ٧٧٧ م) إذ قال لأحدهم: "أتحبّ أن تكون وليّاً لله؟ فقال: نعم. فقال: لا ترغب في شيء من الدنيا والآخرة، وقرّع نفسك لله تعالى، وأقبل بوجهك عليه ليقبل عليك ويواليك." (٤) فالفقر الذي فرضته الحالة الاجتماعية صار إمكانية سعادة ووصول، كرّدة فعل على من احتكر السلطة والجاه. ومن هذا القبيل ما قال بعضهم في صفة الأولياء: "هم عباد تسربلوا بالأنس بعد المكابدة، واعتنقوا الروح بعد المجاهدة بوصولهم إلى مقام الولاية." وكلام بعضهم: "هو الفاني في حالة الباقي في مشاهدة الحقّ سبحانه تولى الله سياسته، فتوالت عليه أنوار التوحيّ. لم يكن له عن نفسه أخبار ولا مع غير الله فرار." (٥)

وثمة روايات تظهر لنا أنّ الوليّ يعكس بديلاً من العدل الاجتماعيّ الذي فُقد في المجتمع، وبديلاً من الرحمة المفقودة، وسوء توزيع الثروة، وما إلى ذلك. يقول القشيري: "فإن قيل فما الغالب على الوليّ في حال صحوه؟ قيل صدقته في آراء حقوقه سبحانه، ثمّ رفقته وشفقته على الخلق في جميع أحواله، ثمّ انبساط رحمته لكافة الخلق، ثمّ دوام تحمّله عنهم بجميل الخلق وابتدائه لطلب الإحسان من الله عزّ وجلّ إليهم من غير التماس منهم، وتعليق الهمة بنجاة الخلق، وترك الانتقام منهم، والتوقّي عن استشعار حقد عليهم، مع قصر اليد مع أموالهم، ولا يكون خصماً لأحد في الدنيا ولا في الآخرة." (٦) يبدو لنا، من خلال هذا الكلام، أنّ الوليّ يعوّض النقص الاجتماعيّ بكامله، فهو أشبه بالإنسان المثاليّ الذي يكون على اتّصال مباشر بالله. فالولاية يختصّ بها من يرتفع عن نقائص الدنيا، ويجعل العدل مقياسه. ومن ذلك ما يروى عن بشر

١ - المصدر نفسه، ص ١٦٠

٢ - المصدر نفسه، ص ١١٨

٣ - الموضوع نفسه

٤ - الموضوع نفسه

٥ - الموضوع نفسه

٦ - المصدر نفسه، ص ١٦٠

ابن الحارث الحافي (مات عام ٨٤١ م) أنّ النبيّ قد ظهر له في المنام، وقال: يا بشر، أتدري لم رفعتك الله من بين أقرانك؟ فقلت: لا، يا رسول الله. قال: باتّباعك لسنّتي، وخدمتك للصالحين، ونصيحتك لإخوانك، ومحبتك لأصحابي وأهل بيتي، هو الذي بلغك منازل الأبرار.^(١) فكأنّ هذه وصيّة للحكام الذين شاع الغبن في أزمانهم، هذا إذا أخذنا في الاعتبار شيوع الصوفيّة بكثرة في الفئات الفقيرة والمسحوقة، وغير العربيّة في آن، حتى في بغداد.

أمّا الكرامة فاستكمال للرؤيا السابقة. إنّها تؤكّد، عندما تظهر، صدق المزاي في صاحب الولاية، وإلاّ تعذر ظهورها.^(٢) ومن هذا القبيل يمكن مقارنتها بالنبوة، على اعتبار أنّ المعجزة في النبوة، هي أيضاً، تدلّ على صدق صاحبها. يقول الإمام أبو بكر بن فورك (مات عام ١٠١٥ م): "المعجزات دلالات الصدق، ثمّ إن ادّعى صاحبها النبوة فالمعجزات تدلّ على صدقه في مقالته، وإن أشار صاحبها إلى الولاية دلّت المعجزة على صدقه في حاله فتسمّى كرامة ولا تسمّى معجزة، وإن كانت من جنس المعجزات.^(٣) يوضح لنا هذا الكلام أنّ الكرامة معجزة، ولا اختلاف بينهما إلّا في الاسم، ولكنّ الأنبياء مأمورون بإظهار معجزاتهم، في حين أنّ الأولياء مأمورون بسترها.^(٤)

وقد تصل قوة الكرامة إلى حدّ تحويل الجماد إلى حيوان، والحيوان إلى إنسان، وكذلك إلى حدّ خلق الإنسان نفسه ("حصول إنسان من لا أبوين").^(٥) وتفسير ذلك أنّ الصوفيّ يدّعي قول الله: "مَنْ أَحْبَبَنِي كَانَ مِثْلِي." لذلك صار بإمكانه تحقيق المعجزات كالله. ف"الكرامة معجزة، ولكن هي معجزة خاصة بصوفي".^(٦) وهي تستمدّ فاعليّتها لأنّها مرتكزة على سلطة دينيّة.^(٧) لهذا ليس غريباً، بعد، أن نجد الصوفيّ يقول إنّ الله يراه أصحاب الكرامات بالأبصار يوم القيامة،^(٨) أو يمشي على الماء، أو تضيء عصاه

١ - المصدر نفسه، ص ١١

٢ - المصدر نفسه، ص ١٥٨

٣ - الموضوع نفسه

٤ - المصدر نفسه، ص ١٥٩

٥ - المصدر نفسه، ص ١٦٠

٦ - علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧، ص ٢٣

٧ - المرجع نفسه، ص ٢٣ - ٢٤

٨ - القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٦٠

كالمصباح، أو يرى قصعة تسبح،^(١) أو يخافه الأسد ويهرب منه، أو يدعو فتخرج الحيتان من البحر وفي فم كل واحد منها جوهرة.^(٢) ومن هذا القبيل، مثلاً، كرامات نسبت إلى الحلاج، منها أنه يُخرج فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، وأنه يمدّ يده إلى الهواء ويسحبها فتمتلي دراهم، وأنه يعرف ما تفكر فيه الناس وتفعل داخل دورها...^(٣) وقد يجعل الأعمى يبصر.^(٤) وكثرت الأقاويل فيه بين أوساط العامة، فرأى بعضهم أنّ فيه جزءاً إلهياً، وأنه يدعي الربوبية؛ واتهمه بعضهم بأنه مشعوذ تطيعه الجن،^(٥) وروى بعضهم ادّعاءه للناس بأنه إله، وقال بجلول اللاهوت في أشرف الناس.^(٦) بل وصل الأمر ببعضهم أن خلع صفة الرجعة، وهي من صفات المهديّ المنتظر، إذ ادّعى، بعد مقتله، أنه لم يمّت، وسيعود بعد أربعين يوماً،^(٧) بل أقرّ بأنه رآه بعد أن قتل!^(٨) كلّ هذا يظهر لنا إيمان الناس بفكرة الكرامات، ولا سيّما العامّة منهم.

يمكننا أن نستنتج من ذلك أنّ هدف الكرامة يكون، في أحيان كثيرة، هدف العلم: كلاهما يطمح إلى شرح العالم، وتفسير ظواهره، وكلاهما تعبير عن حاجة رئيسة في الفكر البشريّ، وعن رغبة في تفادي الإقرار بالعجز، في محاولة مباشرة أو لاواعية لتحسين موقف الإنسان وحمانيته.^(٩) إنّها، إذًا، "تعبير عن تفجّر من قلب الكبت والقهر، تفجّرًا مشحونًا بالرفض لكلّ مألوف، والثورة على الطبيعيّ".^(١٠) حتى الفقر الذي كان في غالب الأحيان قهراً وعجزاً، تحوّل مع الصوفيّين إلى بطولة، ولكنها بطولة من نوع خاصّ، مرتبطة أشدّ الارتباط بالدين، ولكنها، في الوقت نفسه، منفصلة عنه، لأنّ البطل الصوفيّ يختلف جذريّاً عن البطل

١ - المصدر نفسه، ص ١٦٢

٢ - المصدر نفسه، ص ١٦٥

٣ - ابن الأثير، الكامل، ١٦٨ / ٦

٤ - ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١٤٢ / ٢

٥ - ابن الأثير، الكامل، ١٦٨ / ٦

٦ - ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١٤٢ / ٢

٧ - المصدر نفسه، ١٤٥ / ٢، وابن الأثير، الكامل، ١٦٩ / ٦

٨ - الموضوع الثاني نفسه

٩ - علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص ٢٥

١٠ - المرجع نفسه، ص ٣٢

الديني، فهو يعمل سلبياً: ينعزل في رفضه، ويتفوق على ذاته، ولا يكرّس فعله في عمل ما، له رصيد في الواقع المادي. ولعلّ أفضل وصف للبطل الصوفيّ (صاحب الولاية) هو ذلك الذي وردَ عند علي زيعور، إذ قال إنّه، "بطولاته الخارقة، من تحدّ للسنن، وإشباع لكلّ رغبة، وتمتّع بقدرات فوقطبيعية... يغطي في الفرد كلّ انجرّاج، ويستتر فيه الشعور بالنقص والمهانة والفشل والعجز. البطولات الصوفيّة، أي الكرامات، علاج وهميّ للذات المصابة بقلق الخصاء، وقلق الهجر والانبزاك. الكرامات تعويض، وإبدال الواقع بعالم خياليّ أفضل، وتخفيف توتر، وإقامة توازن داخل الذات وفي الذات مع حقلها." (١) ووظيفة الكرامة هي أن تنتصر دائماً. (٢)

و - الشلمغاني (قتل عام ٩٣٣ م): تُعتبر بدعة الشلمغاني عتبة لكلّ من عقائد الشيعة الغالية، وعقائد القرامطة والدرزيّة (من غالية الإسماعيليّة) والنصيريّة.

يقول بعض المؤرّخين أنّ الشلمغاني قد أحدث مذهباً غالياً في التشييع والتناسخ وحلول الإله فيه. (٣) وقد ظهر عنه أنّه يدّعي الربوبيّة، حتى نجد بعض أتباعه (إبراهيم أحمد بن أبي العون (مات عام ٩٣٣ م)) يدعوه أمام الخليفة الراضي (مات عام ٩٤٠ م): "إلهي وسيدي ورازقي." (ومن أتباعه الحسين بن القاسم بن عبيد الله (مات عام ٩٣٣ م) الذي وزر للمقتدر بالله).

أمّا مذهب الشلمغاني، فكان شديد المغالاة؛ فقد قال "إنّه إله الآلهة يُحقّق الحقّ، وإنّه الأوّل القديم الظاهر الباطن، الرازق التامّ، المومأ إليه بكلّ معنى. وكان يقول: إنّ الله، سبحانه وتعالى، يحلّ في كلّ شيء على قدر ما يحتمل، وأنّه خلق الضدّ ليدلّ على المضدود؛ فمن ذلك أنّه حلّ في آدم لما خلقه وفي إبليس أيضاً... وأنّ الله، عزّ وجلّ، إذا حلّ في جسد ناسوتيّ ظهر من القدرة والمعجزة على أنّه هو؛ وأنّه لما غاب آدم ظهر اللاهوت في خمسة ناسوتيّة كلّما غاب عنهم واحد ظهر منهم آخر، وفي خمسة أبالسة أضداد لتلك الخمسة؛ ثمّ اجتمعت اللاهوتيّة في إدريس وإبليس وتفرّقت بعدهما كما تفرّقت بعد آدم؛ وظهرت في نوح، عليه السلام وإبليس وتفرّقت بعد غيبتهما، واجتمعت في هود وإبليس وتفرّقت بعدهما؛ واجتمعت في صالح، عليه السلام، وإبليس عاقر الناقة وتفرّقت بعدهما؛ واجتمعت في إبراهيم، عليه السلام، وإبليس

١ - الموضع نفسه، وقارن: ص ٥٦

٢ - المرجع نفسه، ص ٣٣

٣ - ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ١٥٦ / ٢، وابن الأثير، الكامل، ٢٤١ / ٦

نمرود وتفرقت لما غابا، إلخ... ثم اجتمعت في علي بن أبي طالب وإبليس. ثم إن الله يظهر في كل شيء، وكل معنى، وأنه في كل أحد بالخاطر الذي يخطر بقلبه، فيتصور له ما يغيب عنه، حتى كأنه يشاهده؛ وأن الله اسم لكل معنى، وأن من احتاج الناس إليه فهو إله، ولهذا يستوجب كل أحد أن يسمي إلهًا؛ وأن كل واحد من أشياعه يقول: إنه رب لمن هو دون درجته، وإن الرجل منهم يقول: أنا رب لفلان، وفلان رب ربي، حتى ينتهي إلى ابن أبي القراقر (أي الشلمغاني) فيقول: أنا رب الأرباب، لا ربوبية بعده. ولا ينسبون الحسن والحسين، رضي الله عنهما، إلى علي، كرم الله وجهه، لأنه من اجتمعت له الربوبية لا يكون له ولد ولا والد. وكانوا يسمون موسى ومحمدًا، صلى الله عليه وسلم، الخائفين، لأنهم يدعون أن هارون أرسل موسى، وعليًا أرسل محمدًا، فخاناها، ويزعمون أن عليًا أمهل محمدًا عدة سنين أصحاب الكهف، فإذا انقضت هذه العدة، وهي ثلاثمائة وخمسون سنة، انتقلت الشريعة. ويقولون: إن الملائكة كل من ملك نفسه وعرف الحق، وإن الجنة معرفتهم وانتحال مذهبهم، والنار الجهل بهم والعدول عن مذهبهم. ويعتقدون ترك الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات، ولا يتناكحون بعقد، ويبيحون الفروج. ويقولون إن محمدًا، صلى الله عليه وسلم، بعث إلى كبراء قريش وجابرة العرب ونفوسهم أئمة، وأمرهم بالسجود؛ وإن الحكمة الآن أن يمتحن الناس بإباحة فروج نسائهم؛ وإنه يجوز أن يجامع الإنسان من شاء من ذوي حرمة وحرم صديقه وابنه بعد أن يكون على مذهب؛ وإنه لا بد للفاضل منهم أن ينكح المفضول ليولج النور فيه، ومن امتنع عن ذلك قلب في الدور الذي يأتي بعد هذا العالم امرأة، إذ كان مذهبهم التناسخ؛ وكانوا يعتقدون إهلاك الطالبين والعباسيين^(١).

نرى في هذا المذهب ملحًا شيعيًا - فارسيًا، أخذه الدرزية (الموحدون) والنصيرية عن الفرس. فعندما أله الدرزية الحاكم بأمر الله الفاطمي (مات عام ١٠٢٠ م.)^(٢) إنما كان بوساطة دعاة، أهمهم حمزة ابن علي

١ - ابن الأثير، الكامل، ٦ / ٢٤١ - ٢٤٢. وقد ذكر هذا ابن خلكان أيضًا في وفياته.

٢ - ينقل حسن إبراهيم حسن نص وثيقة القسم التي للدرزية، وفيها يظهر بوضوح تأليههم الحاكم. تقول الوثيقة: "توكلت على مولانا الحاكم الفرد الصمد المنزه عن الأزواج والعدد، أقر فلان ابن فلان إقرارًا أوجبه على نفسه، وأشهد به على روحه، في صحة من عقله وبدنه وجواز أمره، طائعًا غير مكره ولا مجبر، أنه قد تبرأ من جميع المذاهب والمقالات والأديان والاعتقادات كلها على أصناف اختلافاتها، وأنه لا يعرف غير طاعة مولانا الحاكم عز وجل ذكره، والطاعة في العبادة، وأنه لا يشرك في عبادته أحدًا مضى أو حضر أو ينتظر، وأنه قد سلم روحه وجسمه وولده وجميع ما يملكه لمولانا الحاكم جل ذكره، ورضي بجميع أحكامه له وعليه، غير معترض ولا منكر لشيء من أفعاله، ساء ذلك أم سره. ومتى رجع عن دين مولانا الحاكم جل ذكره الذي كتبه على نفسه وأشهد به على روحه وأشار به على غيره

الروزني (مات عام ١٠٤١ م)، والحسن بن حيدرة الفرغاني المعروف بالأخرم، ومحمد بن أنوشتكين البخاريّ الدرزي (مات عام ١٠١٩ م). وكان الفرس يؤهّون ملوكهم،^(١) وربما اشتمّ هذا في المذهب النصيريّ^(٢) أيضاً، إذ أله هؤلاء سليمان الفارسيّ، وجعلوه، في التألّه، مع عليّ ومحمد. كما نجد في الدعوة إلى "إباحة الفروج" ما يشبه دعوة بعض القرامطة في نواحي أفريقية إلى ما يسمّى "التشريق"، وكذلك في ترك الصلاة والصيام. أمّا تقديم الشلمغاني عليّاً على محمّد فشبيهه بتقديم النصيريّة عليّاً، إذ إنّ هؤلاء اعتبروه "الكائن الأسمى والنور المشعّ الذي ينبعث عن فيضه محمد وسليمان الفارسيّ"،^(٣) ولكنّه يختلف عنه بتكفيره إياه. كذلك فعل القرامطة إذ اعتبروا عليّاً أساساً لمحمّد.^(٤)

اتّخذنا مذهب الشلمغاني أنموذجاً للدراسة من بين عدد من نماذج بدعٍ قريبة منه (وقد أشرنا إلى بعضها) لسببين: السبب الأوّل لأنّه لم يتوقف، كما فعلت الشيعة الكيسانيّة من قبله، عند تأليه شخص الإمام عليّ، بل أله نفسه هو أيضاً، وغالى في تأليهها، وأنكر نبوة محمّد وموسى واعتبرهما "خائفين"، وهذا أمر لم يجرؤ على ذكره، في ما نعلم، أحد قبل هذا الرجل.^(٥) والسبب الثاني هو أنّ فرقاً عديدة بعده أو في خلال مرحلة ظهوره، أخذت بمبدأ التناسخ والتأليه (الدرزية، القرامطة، الحشاشون). وربما صحّ ألاّ نعتبر الشلمغاني شيعياً من الغلاة، لأنّه خالف بعض مبادئهم، بل قال بمقتل الطالبين أنفسهم.

أو خالف شيئاً من أوامره، كان بريئاً من البارئ المحمود، وحُرِّم الإفادّة من جميع الحدود، واستحسن العقوبة من البارئ العليّ جلّ ذكره... ومن أقرّ أنّه ليس في السماء إله معبود ولا في الأرض إمام موجود إلّا مولانا الحاكم، جلّ ذكره، كان من المؤخّدين الفائزين.

وكتب في شهر كذا وكذا من سنة عبد مولانا، جلّ ذكره وملوكه، وحمزة بن عليّ بن أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين

المرتدّين بسيف مولانا الحاكم، جلّ ذكره، وشدة سلطانه وحده. " (حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ٤ / ٢٦٣ - ٢٦٤)

١ - المرجع نفسه، ٤ / ٢٥٩

٢ - أسس هذا المذهب الفقيه الشيعيّ محمد بن نصير (مات عام ٨٧٣ م)، وسمي المذهب "شيعة نصيريّة" نسبة إليه.

٣ - المرجع نفسه، ٤ / ٢٦٧

٤ - ميكال يا ندي خويه، القرامطة، ص ١٣٧

٥ - صحيح أنّ بعضهم قد أنكر المعجزات من قبله (المعتزلة مثلاً) (راجع: ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ٢ / ١٣٨ وما بعدها)، وبعضهم أنكر النبوة والدين أنفسهما، وعلّل "ظاهرة التدين وانتشار الدين بالتقليد، وإكراه السلطة، والتدليس، والمكر لدى رجال الدين، وطول الألفة، ما يحوّل العادة إلى طبيعة" (أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ٨٤) وانتقد الكتب السماوية، وأنّ بعضهم قد أنكر إعجاز القرآن (كما ذكرنا عند بعض فرق المعتزلة)، إلا أنّ أحداً لم يدّع أنّ النبيّ محمّداً كاذب.

لقد سبق أن ذكرنا في أحد فصول هذه الدراسة كيف أنّ الإسلام كان مشروعاً لتخليص الإنسان من فكرة محاصرة العدم إياه، حتى بات الدين، في مجتمع غلبت عليه الوثنية، وإن عرف غيرها من الأديان، وسيلة للخلاص، يمكن أن تجمعه في مخطّط سياسي بعيد المدى: لذلك، فإنّ تأليه الإنسان في مذهب الشلمغاني هو أكثر من مجرد وسيلة خلاص. إنّه يمنحه القبض على زمام العالم، وسلطة مطلقة في التصرف والتحرّك. كما أنّ "إباحة الفروج" هي، في نظرنا، نوع من إتمام هذه السيطرة، وتمليكه حقاً ما حرّمه من جوارٍ وقيان، لم يملكها إلا الأثرياء، والمقتدرون، وذوو السلطة. من جهة أخرى، نجد أنّ ادّعاء الشلمغاني "إحقاقه الحقّ" محاولة لرأب الصدع بين الإنسان والواقع، نتيجة ما يشعر به الشعب عموماً والعامّة من غبن وانسحاق. وفي هذا شيء من النرجسيّة والتعالي، يعوّضان للذات من شعورها بالعجز والخصاء.

ز - الشطار والعيارون: في العصر العباسي يشكّل من يسمون الشطّار والعيارين والزّعار وما شابه ظاهرة كثرت، حتى استفحل أمرها. وعلى الرغم من شيوع ظاهرة اللصوصيّة في المراحل السابقة من التاريخ العربيّ الجاهليّ والإسلامي (عُرِفوا بالصعاليك في الجاهليّة والحقبة الأمويّة) تتجلى لنا بوادر ظاهرة الشطارة والعيارة منذ عهد الخليفة العباسي الثالث المهدي (٧٧٤ م - ٧٨٥ م).^(١) وكثر ظهورهم، بصورة خاصة، في خلال الفتن الكبيرة التي قامت في العصر موضوع الدراسة، كما سنرى. وكان ظهورهم لأسباب اقتصادية واجتماعيّة، أكثر مما كان لأسباب سياسيّة، وإن لم يخلُ منها خلواً تامّاً.

ونجد أوّل ظهور كبير لهم إبان الفتنة التي وقعت بين الأمين (مات عام ٨١٣ م.) وأخيه المأمون، إذ مثّلوا دوراً كبيراً في دعم جند الأمين، وقاتلوا قتالاً شرساً.^(٢) وقد بلغت قوة هؤلاء حدّاً كبيراً في أثناء غزوة الروم خلال فتنة ٩٤٣ م، فظهر لهم قواد، أشهرهم ابن كبرويه، وأبو الدود، وأبو الذباب، وأبو الأرضة، وأبو النوابخ. "وشنّت الغارة، واتصل النهب، وتوالى الحرق حتى لم يصل... الماء من دجلة."^(٣) وقد كان بعض هؤلاء القواد، على ما يروى، أصحاب مروءة، و منهم أبو الزيد، وكان هذا الرجل من كبار الفقراء، انتهر فرصة الفتنة وأصبح أحد كبار قواد العيارين واللصوص، وتغيّرت حاله.^(٤) وقد بلغت قوة هؤلاء

١ - محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، الكويت: عالم المعرفة، أيلول ١٩٨١، ص ١٩

٢ - المسعودي، مروج الذهب، ٣/ ٤٠٢ وما بعدها

٣ - التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، بيروت: دار مكتبة الحياة، لا تاريخ، ٣/ ١٦٠

٤ - المصدر نفسه، ٣/ ١٦٠ - ١٦١

العيارين بعد الخليفة المعتضد حدًا كبيرًا؛ من ذلك ما حدث مع عمران بن شاهين (مات عام ٩٧٩ م)، إذ هزم ثلاثة جيوش لمعز الدولة البويهية، ما أجبره على مصالحة عمران، وتقليده البطائح^(١) عام ٩٥٠ م، وقد لاقى هؤلاء العيارون إعجابًا كبيرًا في نفوس الشعب. ووصل الأمر ببعض العامة إلى طلب الخطبة لأحد العيارين، كما حدث لأبي علي البرجمي العيار (مات عام ١٠٣٣ م).^(٢) وتردّت الأحوال كثيرًا حتى قال السلطان مسعود السلجوقي (مات عام ١١٥٢ م) عام ١١٤٣ م: "إنّ السياسة قاصرة والناس قد هلكوا."^(٣) ونرى الخليفة المقتفي (مات عام ١١٦٠ م) يتقرّب من العيارين، بعد موت السلطان مسعود، ويجنّدهم في طرد السلاجقة من بغداد.^(٤) وعندما حدثت فتنة بغداد عام ١٠٥١ م، وجد الخليفة نفسه مضطرًا إلى الاستعانة بالعيارين لإخماد هذه الفتنة؛ فتمكّن كلٌّ من علي الزبيق، صاحب السيرة الشعبية المشهورة، وصاحبه الطقطقي، من الإمساك بالسلطة في تلك المدينة.^(٥) ولا نلبث أن نجد بعضهم يتواطأ مع العيارين، كما فعل كل من ابن الوزير وابن قاروت (مات عام ١١٤٨ م) أخو زوجة السلطان مسعود، فما كان من السلطان إلّا أن أمر بصلب مساعدهم، فتمكن مملوكه إيلدكز من ابن قاروت، وهرب أكثر العيارين، وقُبض على من بقي حيًّا منهم في بغداد.^(٦) وربّما وجدنا بعض الشيعة يتواطأ مع العيارين، فيكون ردّ الفعل السنيّ عليه عنيفًا، كما حدث في فتنة عام ٩٧٢ م. يقول صاحب الكامل: "في هذه السنة في شعبان احترق الكرخ حريقًا عظيمًا، وسبب ذلك أنّ صاحب المعونة قتل عاميًا، فثار به العامة والأتراك، فهرب ودخل دار بعض الأتراك، فأخرج منها مسحوبًا وقُتل وأحرق، وفتحت السجون فأخرج من فيها، فركب الوزير أبو الفضل (مات عام ٩٧٢ م). لأخذ الجناة، وأرسل حاجبًا له يسمّى صافيًا في جمع لقتال العامة والكرخ، وكان شديد العصبية للسنة، فألقى النار في عدّة أماكن من الكرخ، فاحترق حريقًا عظيمًا، وكان عدّة من احترق فيه سبعة عشر ألف إنسان وثلاثمئة دكان، وكثير من الدور، وثلاثة وثلاثون مسجدًا،

١ - ابن الأثير، الكامل، ٦ / ٣٣٦ - ٣٣٧

٢ - المصدر نفسه، ٨ / ٧

٣ - المصدر نفسه، ٩ / ٧

٤ - محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين، ص ١٥٤

٥ - المرجع نفسه، ص ٦٧

٦ - ابن الأثير، الكامل، ٩ / ٧

ومن الأموال ما لا يُحصى.^(١) ومن المعروف أنّ الكرخ أهلها شيعة. يقول ياقوت (مات عام ١٢٢٨ م):
 "وأهل الكرخ كلّهم شيعة إماميّة، لا يوجد فيهم سنيّ البتة."^(٢) على أنّ هذا لا يعني أنّ فتن العيارين كانت
 فتنًا شيعيّة.

كان هؤلاء اللصوص مفروز سلطة اجتماعيّة قاسية، ومفروز سياسة سيّئة، ولا سيّما في أيام المكتفي
 (الخليفة العباسي الحادي والعشرين)، لذلك تجسّد حركات تمردهم الرفض الشعيّ لممارسة السلطة، أكثر
 من سواها، وبشكل مباشر، وتُظهر لنا نمطًا عفويًا غير منظم، من خرق السلطة، والتمرد على حالات
 الخنق النفسيّ التي عاناها الفرد العاميّ المسحوق. ونجد في بعض الأخبار التي رواها لنا أبو حيان التوحيديّ
 (مات عام ١٠٢٣ م) ما يدلّ على ذلك. فالشعب يحتجّ لدى الوزير على غلاء القوت ومصاعب المعيشة،
 في حين أنّ الوزير يتبرّم منهم، ويقول: "بعدّ لم تأكلوا النخالة!"^(٣) وتأتي إدانة السلطة على لسانها نفسها،
 إذ يقول الخليفة المعتضد إنّ فتنة الرعية لا تكون بسبب غير ظلم السلطان.^(٤) والرعية إنّما تلهج بحديث
 كبرائها وسياستها لما ترجو من رخاء العيش، وطيب الحياة، وسعة المال، ودُرور المنافع، واتّصال الجلب،
 ونفاق السوق، وتضاعف الربح.^(٥) ويمكننا أن نقول إنّ فتنة عام ٩٤٣ م التي قامت خلال غزوة الروم هي
 نتيجة فساد السلطة، بشهادة التوحيدى نفسه، فهو يقول: "... إذ قد أضرب السلطان عن الحديث
 (حديث حماية الإسلام ونصرة المسلمين) لانهماكه في القصف والعزف، وإعراضه عن المصالح الدينيّة
 والخيرات السياسيّة."^(٦) فالرعية نفسها تقول: "لو كان لنا خليفة أو أمير أو ناظر سائس لم يُفرض الأمر إلى
 هذه الشناعة."^(٧)

١ - المصدر نفسه، ٧ / ٤٩

٢ - ياقوت، معجم البلدان / ٤ / ٤٤٨ (مادة: كرخ)

٣ - التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ٢ / ٣٦

٤ - المصدر نفسه، ٣ / ٩٠

٥ - المصدر نفسه، ٣ / ٩٥

٦ - المصدر نفسه، ٣ / ١٥١ - ١٥٢

٧ - المصدر نفسه، ٣ / ١٥٣

نتيجة هذه الأحوال السيئة، لم يكن من الغريب أن تتعاطف العامة مع الشطار والعيارين والزعرار، وأن يرددوا أعمالهم في إعجاب شديد، أو يخضعوا لنفوذهم^(١) ويتمردوا معهم على القانون الذي يشعروهم حقاً بالعدم والجفاء، ويسحقهم داخل إطار الشريعة نفسه. من هنا نجد أنّ "حركة الشطار والعيارين، وإن كانت مرفوضة من الناحية القانونية و"السلطوية" فإنّها مقبولة من الناحية الاجتماعية، ويعدّ أصحابها من الأبطال في نظر العامة، تلهج بذكرهم وتشيد ببطولتهم في حديثها السيار، ولها مسوغاتها في ذلك... فهي تنظر إليهم وإلى تمردهم أو ثورتهم على الدولة والمجتمع باعتبارهم يمثلون ثورة الفقراء على الأغنياء... والأمر، في الحالتين، يعني تمرّداً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وهذا يعني أولاً أنّ حركات الشطار والعيارين وأشباههم كانت حركات سياسيّة، شعبيّة، ذات طابع "بروليتاري - اقتصادي" بتعبيرنا المعاصر،^(٢) لأنّ التمايز الطبقيّ وسوء توزيع الثروة لم يعودا أمرين محتملين في بيئة تحوّلت من زراعيّة إلى تجارية وصناعيّة؛ فكان أن طالب الفقراء بحقوقهم.^(٣) ويمثّل لنا ابن حمدي (مات عام ٩٤٣ م.) (لصّ بغداد الشريف) صورة ممتازة لما نقول. فهذا الرجل نفسه يهاجم فساد الحكم الذي أدّى إلى فساد المجتمع وقهر الإنسان، فيبدأ بالسلطان نفسه: "الله بيننا وبين هذا السلطان الذي أحوجنا إلى هذا (أي السرقة)، فإنّه قد أسقط أرزاقنا وأحوجنا إلى هذا الفعل، ولسنا في ما نفعله نرتكب أمراً عظيماً لأعظم ممّا ارتكبه السلطان."^(٤) فالسلطان، كما نستنتج من كلام ابن حمدي، لصّ، لأنّه يسلب الرعية أموالها، ويحرمها ما لها فيه حقّ؛ وبالتالي ليس خروجه وعياريته لصوصيّة وحسب، بل موقف من الواقع أولاً، ومن النظام بصورة أخصّ، لأنّ الصلة بين الرعية وسلطانها ينبغي أن تكون قويّة، على اعتبار أنّها "إلهيّة"، كما يقول التوحيدي.^(٥) ولا يتوقّف هجوم ابن حمدي على السلطان وحده، بل يتعدّاه إلى الحكام الفاسدين أيضاً: "ويتجاوزون (أي الحكام) ذلك إلى الحرم والأولاد، وهكذا يفعل الجميع، شيراز ببغداد (وهو ابن جعفر بن شيراز)، والبريدي بواسط والبصرة،

١ - محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين، ص ٨٤

٢ - المرجع نفسه، ص ٨٥

٣ - المرجع نفسه، ص ٨٨

٤ - المرجع نفسه، ص ٦٠

٥ - التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ٣ / ٨٧

والديلم بالأهواز.^(١) ويؤكد لنا ابن الأثير كلام ابن حمدي هذا، يقول: "وكثر الكبسات من اللصوص بالليل والنهار من أصحاب ابن حمدي، وتحارب الناس بالبوقات، وعظم أمر ابن حمدي، فأعجز الناس، وأمنه ابن شيراز، وخلع عليه، وشرط معه أن يوصله كل شهر خمسة عشر ألف دينار مما يسرقه هو وأصحابه، وكان يستوفيهما من ابن حمدي بالروزات، فعظم شره حينئذ، وهذا ما لم يسمع مثله.^(٢) وكانت أهميّة هذا الرجل أنه أصبح رمزاً شعبياً، تلهج بذكره القصص الشعبيّة (ولا سيّما ألف ليلة وليلة)، وترى العامّة فيه "سيف النعمة الإلهيّة الذي سلّطه الله على الكافرين."^(٣) فحتى هذا اللص تُخلع عليه صفة إلهيّة، مرتبطة بإحقاق الحقّ، لكي ترفع قيمته.

وتكاثرت في بلاد الشام أيضاً، لا في بغداد وحدها، طوائف الأحداث، وهي طوائف حاولت أن تعبّر، برفضها طمع القوى الخارجية، عن إرادة العامة، من عباسية وفاطمية وقرمطية ورومية، وعن إرادتها الذاتية في أن تؤسس حكماً محلياً، يكون شعبيّ الطابع، لهذا نجد أنّ قوى الخاصة المحلية تقف ضدها وتحاربها، بل نجدها تتآمر على العامة مع القوى الخارجية نفسها.^(٤)

لقد كان أقصى طموح الوجدان الشعبيّ في قصص الشطار والعيارين التي عرفها الأدب الشعبيّ "أن يحظى أبطالها بمباركة الخليفة أولاً، بعد أن يجبروه على أن يتّقي الله في رعيته، ثم يبدؤون... في تحقيق العدالة الاجتماعيّة والسياسيّة التي تحلم بها الجماهير المحرومة."^(٥) فحركة هؤلاء هي حركة تمرد على نوع من تغريب الذات عن طاقاتها وسعادتها، تغريباً يُحيل الفرد أداة بيد السلطة تبقى شيئاً مخصياً، عاجزاً، مسلوب الإرادة.

٦ - الصراع العربيّ - الصليبيّ: كانت الغزوات الصليبيّة للشرق ظهوراً لأثنيّة دينيّة، تختلف تماماً عن الإثنيّة العربيّة الإسلاميّة. فنحن أمام فكرين متناقضين في تصوّرهما لبعضهما. وأهميّة هذه الحروب، بنظرنا، قائمة على أنّها كانت صراع عصبيّتين دينيّتين، من جهة، وعلى أنّ الغزو الصليبيّ للشرق كان أول مدّ استعماريّ غربي، في وقت استعمر فيه العرب قسماً من الغرب (الأندلس).

١ - محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين، ص ٦١

٢ - ابن الأثير، الكامل، ٦/ ٢٩٩

٣ - محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين، ص ٦٢

٤ - المرجع نفسه، ص ١٦٢

٥ - المرجع نفسه، ص ٩١

من جهة أخرى، ثمة ظروف سياسية ودينية واقتصادية مهّدت للغزو الصليبي، فتصرّفات الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله كان لا بدّ من أن تهيئ لمثل هذا الغزو، إذ رأى فيه بعضهم (غليوم الصوري Guillaume de Tyr (١١٣٠ م - ١١٨٣ م)) أنه نبيون مسلم؛^(١) ومن أهمّ أعماله التي أثارت حنقَ المسيحيين، إلى جانب اضطهاده إياهم، هدمه كنيسة القيامة عام ١٠٠٩ م، وكانت محجّة لآلاف الأوروبيين.^(٢) وكذلك المصاعب التي لحقت بالحجاج المسيحيين على يد السلاجقة، وتهديد هؤلاء الأتراك المسلمين مدينة القسطنطينية نفسها.^(٣) ومن الأسباب أيضًا محاولة الأشراف والنبلاء الغربيين مدّ نفوذهم إلى مناطق ثرية في الشرق، والسيطرة على أراضٍ جديدة.^(٤)

وقد كان لخطبة الباب أربانوس الثاني Urbain II (١٠٤٢ م. - ١٠٩٩ م.)^(٥) في كلرمونت Clermont أثر كبير جدًّا في نفوس المؤمنين، وأطلقت الصيحة الغربية المشهورة: Deus vult، أي: أرادها الله.^(٦)

على كلّ حال، إنّ الصراع الصليبي - المسلم قد نقل لنا، بشكل أوسع، ذاك الصراع بين المسيحية والإسلام. فكما اجتمع شمل الشرق بالإسلام، كذلك اجتمع، للمرة الأولى، شمل الغرب بالمسيحية. لذلك تمثّل الحروب الصليبية دورًا كبيرًا في إظهار أهميّة البعد الديني في تحريك السلطة الإسلامية كسلطة تقوم على إيديولوجيا. ولا يمكن تفسير الزخم الذي كان للتحرك الغربي نحو الشرق إلا انطلاقًا من الدين، ولو كان الدين مُستغلًّا هنا لمآرب سياسية معروفة. فقد شوّه الخيال الغربي صورة الإسلام ليتمكّن من تأليف قلوب المسيحيين. فقد كان النبي، في نظر الغربيين، ساحرًا قضى على الكنيسة في الشرق وفي أفريقية، مستعملًا السحر، ومُبيحًا الاختلاط الجنسي العام. وثمة خرافات كثيرة متحدّرة من الفولكلور، والأدب الكلاسيكي، والنصوص البيزنطية التي كتبت في الإسلام، والروايات الإسلامية التي مسخها مسيحيو الغرب حقدًا. هذه

١ - R. Grousset, *Histoire des croisades*, v. 1, p III - ١

٢ - فيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب، ص ٧٥٢

٣ - الموضوع نفسه

٤ - المرجع نفسه، ص ٧٥٣

٥ - راجع تحضير البابا للحملة الصليبية الأولى في: R. Grousset, *Histoire des croisades*, v. 1, p. 1 - 5

٦ - فيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب، ص ٧٥٣

الخرافات زينت الصورة المشوهة للإسلام في نظر الشعب المسيحي^(١). كما اعتقد المسيحيون الغربيون أنّ المسلمين يعبدون محمدًا، وجعل بعضهم ثالثًا لدى المسلمين انضمّ فيه ترافاغان وأبولون إلى محمد، إلى ما سوى ذلك من خرافات^(٢).

لقد بدا العالم الإسلامي للأوروبيين الغواة، قبل كلّ شيء، بنية سياسيّة - إيديولوجية معادية، وحضارة مختلفة، ومنطقة اقتصادية غريبة ومفيدة^(٣). وكان العرب، ويدعوهم الغربيون "سَرَّازان" sarrasins، معروفين منذ زمن في الغرب، ولم يلخ؟ تغير دينهم لمدة طويلة إلّا في إسبانية، لأنّ الموزاراب mozarabes من الإسبان كانوا يحتكّون يوميًا بهم. لقد فكّر هؤلاء، ومسيحيّو الشرق أيضًا، بطريقة يحاربون بها الإيديولوجيا الإسلاميّة^(٤). من هنا تعاون السوريون المسيحيون مع الصليبيين، بل من هنا أيضًا نفهم أنّهم بعضهم هؤلاء السوريين بأنّهم استنجدوا بالغزاة^(٥) من جهة أخرى، كان المسيحيون السوريون قليلين نتيجة الاضطهاد، إلى حدّ أنّهم لم يستطيعوا أن يملأوا شارعًا واحدًا. وعلى الرغم من المبالغة الظاهرة في هذا الكلام، فهو يدلّ على قلة عدد المسيحيين بعد الاضطهاد. لذلك نجد أنّ بودوان (بلدوين) Baudouin (مات عام ١١١٨ م) الحاكم دعا كلاً من السوريين والإغريق ليسكنوا القدس، ووعدهم بأن يعاملوا معاملة أشرف. وقد نجح في جلبهم^(٦). وكان الغزاة الغربيون، هم أيضًا، قليلي العدد، أقلّ من أن يكونوا مستوطنات في الشرق. لذلك اكتفوا بتكوين الملاكات (الكادرات) السياسيّة والعسكريّة في "مملكة القدس"^(٧).

وقد وصلت المواجهة بين السلطنة العربيّة الرسميّة (السنة) وبين الصليبيين ذروتها في أيام صلاح الدين الأيوبي (١١٣٦ م - ١١٩٣ م)، إذ إنّ هذا القائد المسلم الذي قضى على النواة الشيعية المعارضة للإسلام الرسميّ (أي على الفاطميين)، تمكّن من توحيد شتات بعض العالم الإسلامي، وبذلك ردّ للسلطة الإسلاميّة

١ - مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، تعريب: إلياس مرقص، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٢، ص ٢٠ - ٢١

٢ - المرجع نفسه، ص ٢١. ويمكن مراجعة ذلك بالتفصيل في: ريتشارد سودرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، تعريب: رضوان السيد، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٤، ص ٣٥ وما بعدها (حقة الجهل)

٣ - مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص ١٨

٤ - المرجع نفسه، ص ١٦ - ١٧

٥ - R. Grousset, *Histoire des croisades*, v. 1, p 285

٦ - Ibid, v. 1, p. 285 - 286

٧ - Ibid, v. 1, p. 286

اعتبارها، عندما واجه الغزاة بحزم وثبات، وتمكّن من لجمهم ومحاصرتهم. ولولا ظهور تلك الهجمة الغربية المعادية دينياً، ربّما لم يتمكّن صلاح الدين من جمع المسلمين، ولم يتحوّل، فيما بعد، إلى رمز شعبيّ - دينيّ للنضال والبسالة. وفي الواقع، فإنّ المواجهة التي قامت بين العرب والصليبيين قد فجّرت الحقد القديم الذي تأصّل في نفوس الأوروبيين المسيحيين (أو أظهرته إلى العلن)، والذي ازداد في خلال مراحل النضال. فقد ظهرت أعمال عنف شديدة في خلال الحروب الصليبية قام بها المسيحيون الذي يشكّلون الحملات: منها ذبّح ريكاردو Richard قلب الأسد (مات عام ١١٩٩ م)، في ٢٠ آب ١١٩١ م، حوالاً ثلاثة آلاف مسلم أسير قرب كيسان، وهو عمل كان نقيض ما يقوم به صلاح الدين الأيوبي، إذ غالباً ما عفا عن أسراه في الحروب،^(١) بل لم تكن إجابة صلاح الدين على مذبحه ريكاردو تلك بمذبحه، علماً بأنّ أسرى القائد العربيّ كان يفوق عدد ضحايا المذبحه.^(٢) ومن المجازر أيضاً قتل الصليبيين مسلمي أنطاكية بعد سقوط حصّتها،^(٣) ومذبحه معرّة النعمان، إذ أعمل الفرنج من الصليبيين السيف في رقاب الأهالي ثلاثة أيام، وقتلوا منهم الألوف،^(٤) ويقال مئة ألف، على ما في هذا الرقم من مبالغة. وكذلك في المسجد الأقصى،^(٥) وفي شبه الجزيرة الفراتية،^(٦) وفي أنطرسوس^(٧) وسواها...

على كلّ حال، ما يهّمنا من الحملات الصليبيّة هو تحريكها السلطة العربيّة لمواجهة دين معارض، وإثنيّة أخرى؛ وبالمقابل التحرك المسيحيّ الغربي لمواجهة دين مخالف، و"بخلاف ما قيل، ليست الصليبيّة هي التي تولّد صورة عن الإسلام بقدر ما أنّ الوحدة الإيديولوجية للعالم المسيحي اللاتيني المصهورة ببطء هي التي تفضي بأنّ معاً (كذا) إلى توضيح صورة العدو، وإلى توجيه الطاقات نحو الصليبيّة. النموذج الذي تقدّمه رحلات الحجّ إلى الأرض المقدسة وهي تتزايد عدداً وتحسّن تنظيمًا في خلال القرن الحادي عشر، ماضية منذئذٍ إلى العمل المسلّح ضد البدو النّهّابين (وهو مفهوم الغرب للعرب آنذاك)، القيمة

١ - Ibid, v. 3, p. 61

٢ - Ibid, v. 3, p. 62

٣ - ابن الأثير، الكامل، ٨ / ١٨٦

٤ - المصدر نفسه، ٨ / ١٨٧

٥ - المصدر نفسه، ٨ / ١٨٩

٦ - المصدر نفسه، ٨ / ٢٠٤

٧ - المصدر نفسه، ٨ / ٢١١

الإسختولوجية (المعادية) لأورشليم والقبر المقدس اللذين يلطّخهما الحضور الكافر، القيمة التطهيريّة للحجّ، فكرة واجب مساعدة مسيحي الشرق المهانين، هذا ما يجعل من الحملة على الأرض المقدّسة المهمة التي تقترح على المؤمنين.^(١)

٧ - خاتمة وخالصة: بعد كلّ ما عرضنا، يتّضح لنا أنّ العصر العباسي يشتمل على لعبة قوى تتمحور في صراع تاريخي، عرف بعض التغيير المهمّ. فالسلطة العربيّة التي أصبحت، بصورة أكثر دقّة، سلطة إسلاميّة تواجه نوى رفض داخلية وخارجية على قدر كبير من الأهميّة، انتهت إلى تقويض الخلافة العربيّة. وقد كانت، في الواقع، الأسباب الداخليّة لسقوط الخلافة، بنية السلطة العربيّة المحورية، أهمّ العوامل الخارجيّة،^(٢) وذلك على النحو الذي بيّنا. فالفرس، من جهة، لم ينسوا أمجادهم الماضية، وظلّوا يوجّهون الضربة تلو الضربة إلى جسد السلطة العربيّة من الداخل ومن الخارج، والأترك، من جهة أخرى، استغلّوا ضعف الخليفة والدولة، واستأثروا بالسلطة. والثورات الاجتماعيّة، من جهة ثالثة، إضافة إلى التفاوت الطبقي الاجتماعي أدّى إلى نشوء ردّات فعل ما لبث معظمها أن نظّم نفسه في مشروع سياسيّ معيّن. كما أنّ سقوط حدّة الشعور بالعربيّة العربيّة لصالح العصبيّة الإسلاميّة هدّد كيان السلطة، فانفرط عقد الأمبراطوريّة الكبيرة، ولم يعد للإسلام، ولا سيّما منذ مستهلّ القرن العاشر الميلادي، "من القوّة ما يساعده على جمع الكلمة بين أبنائه أكثر ممّا للخلافة نفسها من القوّة لربط الأراضي المجاورة للبحر المتوسط بأراضي آسية الوسطى لتكون دولة واحدة ثابتة الأركان."^(٣) فكان أن فشل البعد السياسيّ الأعمق في المشروع الإسلاميّ البعيد المدى، نعي السيطرة على العالم، وتحويل الأرض إلى دار للإسلام. ولكنّ هذا المشروع، على كلّ حال، يبقى، بنظرنا، أعظم المشاريع الإنسانيّة قاطبة، لأنّ ذبوله لا يمكن أن تموت، ولأنّه ينطلق من رؤيا بعيدة الغور بعداً كبيراً - رؤيا تسمح للإنسان باستئناف نشاطه، على الرغم من جميع الضربات التي يمكن أن توجّه إليه. وفي ظلّ هذا المشروع العظيم، تظهر انعكاسات الرؤيا الإسلاميّة، كرؤيا سلطويّة مطلقة، في كلّ شيء، وبالتالي في الفكر والأدب، حتى نجد الأعمال تنطبع بطابع الرؤيا المذكورة؛ وهذا ما سنذكره ونفصّله في البابين الآتيين.

١ - مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص ١٧ - ١٨

٢ - فيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب، ص ٥٨٠

٣ - المرجع نفسه، ص ٥٨١

الفصل الخامس:

عناصر الهوية العربية

١ - مقدمة: تتحدّد دراسة المجتمع العربي انطلاقاً من نوى تقوم عليها طبيعة هذا المجتمع، وتتفرّع منها كلّ اندفاعاته وتحركاته. وفي هذا المجال قابليّة لفهم تاريخيّة النواة العميقة التي تكوّن بُنى هذا المجتمع. وعليه، للقيام بمثل هذه الدراسة، نحتاج إلى استجماع العناصر المكوّنة عمق هذا المجتمع، والتي تحدّد، في آن، رؤياه العموديّة، وطبيعة هذه الرؤيا.

تقوم الذات العربيّة، عبر تاريخها، على خيط متماسك وثابت، هو أشبه بوعي للهويّة، ينطلق أساساً من الدين الإسلامي. بيّد أنّ نقاطاً أخرى تصبّ في هذا الوعي، أساسها ديني، ولا تقلّ أهمية عنه. والهويّة، موضوع الدراسة، ترتبط هي أيضاً بمفهوم الأمة المبنيّ على تعاليم القرآن الكريم، هذا المفهوم الذي دأب الحكّام العرب، عبر العصور، على تحقيقه.

٢ - البنى الثابتة لفهم جذور الهوية العربية: نحن أمام محاولة لخلق وعي تاريخيّ بالعروبة. وقد أرسى مشروع خلق الوعي التاريخيّ تاريخ متحوّل، مع تحوّل إيديولوجيا السلطات المتعاقبة فيه،^(١) ثمّة، إذًا، بنية ذات طبقتين تتأسّس في تاريخيّة معيّنة، لها عناصرها وظروفها. ثمّة استراتيجيّة للسلطة، أيضاً، تنعطف في كلّ لحظة تاريخيّة، من غير أن تنحرف عن مسارها الرئيس، لتنقذ طموحاً إيديولوجياً معيّناً، وتسير بالرؤيا الجماعية في طريق خاصة.^(٢)

١ - كانت لكلّ حقبة وعصر في التاريخ العربي بعد الجاهلية نوع من الإيديولوجيا الخاصة التي تسيّر إستراتيجيته السياسية، بدءاً بالحقبة النبويّة الراشديّة، مروراً بحقبة بني أميّة، وانتهاءً بحكم بني العباس. راجع في مفهوم الوعي القوميّ وركائزه: فرحان صالح، **المادية والوعي القومي عند العرب**، الفصل الثالث (الإسلام والقومية)، ص ١١٩ وما بعدها.

٢ - لقد بيّنا استراتيجيات السلطة في خلال المراحل التاريخية التي عاجلنا، ويمكن أن نوجزها بما يأتي:

١ - في الجاهلية: سلطات جماعية - قبلية، في تناحر مستمرّ. المشروع السلطويّ وجودي الطابع، له مدلول أرضيّ محض، هدفه الحفاظ على الذات الجماعيّة وتصعيدها.

٢ - في صدر الإسلام (حتى معركة صفين): سلطة جماعية قوميّة، تؤسّس دولة - أمة، معتمدة على إرادة مطلقة شرعيّة، تجاهد في سبيلها، وتحاول أن تنشرها في الأرض، بعد أن تجمّعت القبائل تحت لواء الدعوة.

يظهر لنا استقراء التاريخ، كنصّ قابل للدراسة، أنّ وصف البنى العمودية التي لا تتغيّر في المجتمع العربي يتمّ وفق مخطط خاصّ، يضرب في عمق الدلالة الاجتماعية. على أنّ هذا لا يعني أنّ دراسة البنى العمودية التاريخية، كنصّ، يحتمّ فصلها عن التاريخ على أنّه تجربة متكاملة لها مشروعها الثقافي - الحضاري.^(١) إنّها بطبيعتها، بنى زمنيّة سوسيوثقافية (سوسولوجية، تيولوجية (لاهوتية)، سياسية). والسلطة جزء رئيس من تلك البنى، وهي تختلف تبعاً باختلاف طبيعة تكوينها، في كلّ حقبة أو عصر.^(٢) وقد يبدو لنا من العسير، نظرًا إلى تغيّر المعطيات خلال كلّ مرحلة، تحديد نواة المجتمع العربيّ أو بناء انطلاقًا من عمق النصّ التاريخي. هذا صحيح إلى حدّ كبير. ولكن، عندما ندرك أنّ بعض البنى العموديّة ما انفكت واحدة خلال كلّ المراحل التي مرّت بها السلطنة العربيّة، وأنّ هذه البنى لم يتغيّر في جوهرها شيء، أي أنّ شيئًا لم يتغيّر من مفهومها العمقيّ، إذ لم يتبدّل إلّا طريقة طرحها وبسطها، عندما ندرك هذا، نجد فعلاً أنّ ثمة بنى محدّدة/ واحدة الجوهر والطبيعة، بإمكانها أن تكشف عن نسق الرؤيا في المجتمع العربيّ، وتكوّن نواة الأصالة الأساسيّة فيه. لذلك، سنكون هنا أمام قاعدة تنميط، تتيح لنا أن ندخل إلى طبيعة الهويّة العربيّة.

ما هي تلك البنى التي تكوّن أسس المجتمع العربيّ، أو بالأحرى قاعدة الرؤيا العربيّة للذات والهويّة؟

٣ - في حقبة بني أمية: سلطة أشراف أو توراتية، تضرب، داخل جسم الذات العربيّة، كلّ محاولة من جنسها للث

دعائم السلطنة المركزيّة.

٤ - في العصر العباسي: سلطة أشراف أو توراتية إسلامية، تضرب، داخل جسم الأباطورية، كلّ محاولة من

جنسها أو أعجمية (بصورة خاصّة) لتقويض السلطنة المركزيّة.

١ - يشكّل التاريخ صورة متكاملة لا تنفصل. ويحدّد لنا مطاع صفدي صورة العروبة ومشروعها الثقافيّ منذ مرحلة الدعوة. يقول: "إذا كان الوعي العربيّ سيظلّ تاريخ التجربة العربيّة بكونه حامل المشروع الإلهيّ إلى العالم، فإنّ المشروع الثقافيّ العربيّ سيظلّ تاريخ التجربة العربيّة بكونه تاريخ محاولة الإنسان للاتحاد بالله عن طريق بناء مدينته الفضلى على الأرض. وهو كذلك تاريخ تلك المحاولة البطولية المأسويّة الكبرى وقصة فشلها وعجزها عن متابعة تنفيذ المشروع." (مطاع صفدي، مقال: الرحمن، السلطان، الشيطان، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، عدد ١٢، ص ٦)

٢ - لقد أوضحنا في الفصول السابقة تحوّل السلطنة واختلاف ممارساتها. لكننا هنا نشير إلى مرحلتين أساسيتين في تاريخ السلطنة العربيّة، هما، كما يدعوهما محمد أركون: "مرحلة الحدث التدشينيّ أو التأسيسي" وهو يمثل تدخّل الإله الحيّ في التاريخ (وهنا الدعوة الإسلامية)، ومرحلة "الأمة المبشّرة والفاعلة في التاريخ الأرضي" (وهي مرحلة الفتح العربي). (المرجع نفسه، ص ٥٠)

٣ - مفهوم اللغة العربية/ اللغة والوحي: اللغة العربية لغة الوحي. وللوحي هنا، سيميولوجيًا، بعدان:

الأوّل يرتبط بالنبّي العربي (محمد)، والثاني يرتبط بالله (كلام الله). يمكننا أن نضيف إلى هذا بعدا ثالثًا هو أنّها لغة معتمدة في أوساط شعب يشكّل "خير أمة أخرجت للناس".^(١)

لذلك، نحن أمام قاعدة لكلام المطلق. فاللغة العربية، في مدلولها الأعمق، لغة دينية، ترتبط ارتباطًا جوهريًا بمفهوم المطلق والخلق. إنّها لغة الخلق.^(٢) وهي، تاريخيًا أيضًا، رمز متوارث للأقصى، أعني لأفضل ما يمكن أن يفوه به فم، وكلّ فم يُحرّم منها فقصاصًا له.^(٣)

لقد بذل المؤرّخون العرب جهدهم ليجعلوا من العربية لغة قديمة قِدَم وجود الله، حتى إنّهم وقعوا في شطط كبير ليدعموا حججهم. وسنستعرض في هذا الفصل أولًا مسألة قدم اللغة العربية، قبل أن نبحث في مدلول هذه اللغة.

٣ - أ - رأي المؤرّخين العرب في اللغة العربية: ورد في القرآن أنّ الله ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾.^(٤)

وكانت هذه الآية نقطة خلاف كبير بين المفكرين، فأخفق معظمهم في تفسيرها، ووقعوا في مغالاة أخرجتهم عن طريق الصواب. وفي ما يأتي نعرض بعض التفسيرات التي ذكرها المفسرون وعلماء اللغة، إلى جانب آراء أخرى في قدم اللغة العربية.

يرى ابن عسّاكر (١١٠٦ م. - ١١٧٥ م.) أنّ آدمَ كان ينطق العربية في الجنّة، ثمّ سلبه الله إياها عندما عصا، فأنطقه بالسريانية. وعندما تاب واستغفر ربّه أعاد إليه لسانه العربيّ.^(٥) ويذكر سواه أنّ لسان

١ - آل عمران/ ١١٠

٢ - اللغة العربية هي لغة الله، والقرآن كلامه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الزخرف/ ٣) ويقول رودنسون: "المسلمون يعتبرون، بوجه عام، أنّ العربية هي بمثابة (كذا) لغة الله." (مكسيم رودنسون، العرب، ص ٣٧) وتنحصر لهجة العربية بلهجة قريش؛ فقد سمع عمر بن الخطّاب رجلاً يقرأ حتى "عنى" في إحدى سور القرآن، فقال له: من أقرأك؟ قال: ابن مسعود. فكتب إليه: إنّ الله أنزل هذا القرآن عربيًّا، وأنزله بلغة قريش، فأقرئُ الناسَ بلغة قريش، ولا تقرئهم بلغة هذيل." (إبراهيم السامرائي، التطور اللغوي التاريخي، بيروت: دار الأندلس، ط٢، ١٩٨١، ص ٦٨)

٣ - قصّة السيوطي التي يرويها عن آدم دليل على ما نقول، ومفادها أنّ آدم كان ينطق بالعربية، وعندما عصا سلبه الله إياها. (السيوطي، المزهري، القاهرة: طبعة الحلبي، لا تاريخ، ١/ ٣٠)

٤ - البقرة/ ٣١. راجع آراء المؤرّخين واللغويين في هذه الآية في: إبراهيم السامرائي، التطور اللغوي التاريخي، ص ١٩ وما بعدها.

٥ - السيوطي، المزهري، ١/ ٣٠

آدم كان عربيًّا عندما نزل إلى الجنة، وعندما تقادم عهده في الأرض تحرّفت لغته، فأصبحت سريانيّة - نسبة إلى أرض الجزيرة؛ واللسان السريانيّ، كما يقول، "يشاكل اللسان العربي، إلاّ أنّه محرّف".^(١) مثل هذا التخريج للآية لا دقّة فيه، ولا مجال للجزم. ولكنّه يصبّ في تيّار ربط اللغة العربية بالدين، وإثبات قدمها. وفي هذا الأمر إكساب العرب صفة دينية كشعب اختاره الله واصطفاه. على أنّنا نعلم أنّ تخريج الآية ﴿وعلم آدم الأسماء كلّها﴾ على هذا النحو ترفضه الأبحاث التاريخية، لأنّ النقوش التي تعرّف إليها البحّاثه لم تشر إلى عربيّة قريش، وإلى غيرها من العريبات المنطوق بها، على الإطلاق. ثمّ إنّ بعض اللهجات لم يكن مقبولاً عند عدد من علماء اللغة كـ"لغة عربيّة"، ولم تكن هذه الآراء لتنفي عربيّة أهل الجنوب. فمن أقوالهم ما ذكره أبو عمرو بن العلاء (مات عام ٧٧٠ م) إذ قال: "ما لسان حمير بلساننا، ولا عربيّتهم بعربيّتنا".^(٢)

ويورد ابن جني أيضاً بعض الأقوال في هذه الآية. يروى أنّ أبا عليّ الفارسيّ (٩٠٠ م - ٩٨٧ م) قد قال: "هي من عند الله." واحتجّ بقوله سبحانه: ﴿وعلم آدم الأسماء كلّها﴾. وهذا كان رأي أبي الحسن (أي الأخفش) (مات عام ٨٣٠ م أو ٨٣٥ م).^(٣) حتى ابن جيّ يميل إلى هذا الاعتقاد، فهو يقول: "...وذلك أنّي إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقّة، والإرهاق والرقّة، ما يملك عليّ جانب الفكر، حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر. فمن ذلك ما نبّه إليه أصحابنا رحمهم الله، ومنه ما حدوته على أمثلتهم، فعرفت بتابعه وانقياده، وبعده مراميه وآماده، صحّة ما وفقوا لتقدّمه منه. ولطف ما أسعدوا به، وفرق لهم عنه. وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنّها من عند الله جلّ وعزّ؛ فقوي في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه، وأنّها وحي".^(٤) ويرى ابن فارس (مات عام ١٠٠٥ م) أنّ العربية توقيف. يقول: "أقول إنّ لغة العرب توقيف. ودليل ذلك قوله، جلّ ثناؤه: ﴿وعلم آدم الأسماء كلّها﴾".^(٥) وكذا قال ابن عباس (مات عام ٩٢٢ م): "علمه الأسماء كلّها،

١ - الموضوع نفسه

٢ - ابن سلام، طبقات الشعراء، بيروت: دار الفكر للجمع، لا تاريخ، ص ٨

٣ - الموضوع نفسه. ويتابع قائلاً: "على أنّه لم يمنع قول من قال إنّها تواضع منه." (المصدر نفسه، ٤٨ / ١)

٤ - المصدر نفسه، ٤٧ / ١

٥ - ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة، بيروت: مؤسسة بدران، ١٩٦٤، ص ٣١

وهي هذه الأسماء التي يتعارفها الناس من دابة وأرض وسهل وجبل (وجمل) وحمار وأشباه ذلك من الأمم وغيرها. "(١) كما أنّ أبا الحجاج مجاهد (مات عام ٧٢١ م) قال: "علّمه اسم كلّ شيء". "(٢)

وقد ذهب بعض المؤرخين إلى رواية أشعار عربية على لسان آدم وإبليس. فروى المسعودي أنّ آدم رثى هاويل ابنه عندما قتله أخوه؛ (٣) ثمّ ذكر هذا المؤرّخ أنّه، وبعد تمحيصه في كتب التواريخ، وجد أبياتاً لإبليس ردّ بها على آدم، من حيث يسمعه ولا يراه. (٤) ولم يذكر المسعودي من أورد هذه الأبيات من المؤرّخين. والقصة نفسها ذكرها الطبري في كتابه الضخم "تاريخ الأمم والملوك". (٥)

بيد أنّ آراء أخرى تخالف هذا الرأي، فلا ترى آدم هو أوّل من نطق بالعربية. منها ما ذكره السيوطي (مات عام ١٥٠٥ م) عن رأي بعضهم في معرفة آدم اللغة العربية، وكيف حرّفت إلى السريانية. ثمّ يتابع

١ - الموضع نفسه. وقارن: ابن الأثير، الكامل، ١ / ١٩

٢ - المصدر الأول نفسه، ص ٣٢

٣ - الأبيات المذكورة هي:

تَعَبَّرَتِ	الْبِلَادُ	وَمِنْ	عَلَيْهَا	فَوَجَّهُ	الْأَرْضِ	مُعَبَّرٌ	فَبِيحُ
تَعَبَّرَ	كُلُّ	ذِي	لَوْنٍ	وَطَعِمٍ	وَقَلَّ	بَشَاشَةٌ	الْوَجْهُ
وَبُدِّلَ	أَهْلُهَا	حَطْمًا	وَأَثَلًا	بِحَتَاتٍ	مِنْ	الْفِرْدَوْسِ	فِيحُ
وَجَاوَرْنَا	عَدُوَّ	لَيْسَ	يُنْسَى	لَعِينٌ،	لَا	يَمُوتُ	فَنَسْتَرِيحُ
وَقَتَّلَ	قَائِنٌ	هَابِيلٌ	ظُلْمًا	فَوَا	أَسْفَا	عَلَى	الْوَجْهِ
فَمَا	لِي	لَا	أَجُودُ	بِسَكْبٍ	دَمَعٍ	وَهَابِيلٌ	تَضَمَّنَهُ
أَرَى	طَوَلَ	الْحَيَاةَ	عَلَيَّ	عَمًّا	وَمَا	أَنَا	مِنْ
						حَيَاتِي	مُسْتَرِيحُ.

نلاحظ أنّ في هذه الأبيات ضعفًا، كما هي الحال في البيت الثاني، حيث يجب أن يكون على آخر الكلمة "بشاشة" تنوين

نصب، لا فتحة واحدة. (راجع فيها: المسعودي، مروج الذهب، ١ / ٤٦)

٤ - الأبيات المذكورة هي:

تَنَحَّ	عَنِ	الْبِلَادِ	وَسَاكِنِيهَا	فَقَدْتُ،	فِي	الْأَرْضِ،	ضَاقَ	بِكَ	الْفَسِيحِ.
وَكُنْتُ	وَرُؤُجَكَ	الْحَوَاءَ	فِيهَا،	أَادَمَ،	مِنْ	أَذَى	الدُّنْيَا	مُرِيحِ.	
فَمَا	زَالَتْ	مُكَايِدَتِي	وَمُكْرِي	إِلَى	أَنْ	فَاتَكَ	الْتَمُّنُ	الرَّبِيحِ.	
فَلَوْلَا	رَحْمَةُ	الرَّحْمَنِ	أَضَحْتُ	بِكَفِّكَ	مِنْ	جِنَانِ	الْخُلْدِ	رِيحِ.	

(الموضع نفسه.)

٥ - راجع: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١ / ٧٢ - ٧٣

صاحب الرأي قائلاً: "وكان يشاكل اللسان العربيّ، إلّا أنّه محرّف، وهو كان لسان جميع من في سفينة نوح إلّا رجلاً واحداً يقال له جرهم، فكان لسانه لسان العربيّ الأوّل؛ فلما خرجوا من السفينة تزوّج إرم بن سام بعض بناته، فمنهم صار اللسان العربيّ في ولده عوص بن أبي عاد وعُبيل، وجاثر أبي ثمود وجديس، وسمّيت عاد باسم جرهم، لأنّه كان جدّهم من الأمم، وبقي اللسان السرياني في ولد أرفخشذ بن سام، إلى أن وصل إلى يشجب ابن قحطان من ذريّته وكان باليمن؛ فنزل هناك بنو إسماعيل، فتعلّم بنو قحطان اللسان العربيّ." (١)

وبعض الآراء يذهب إلى أنّ إسماعيل بن إبراهيم أوّل من نطق بالعربية؛ وقد قال بهذا يونس بن حبيب (٧١٠ م - ٧٩٨ م): "أوّل من تكلم بالعربية إسماعيل بن إبراهيم." (٢) وقد ذكر غيره هذا فقال: "أوّل من تكلم بالعربية ونسي لسان أبيه إسماعيل بن إبراهيم." (٣) أمّا الجاحظ فيرى أنّ إسماعيل نطق بالعربية، وكذلك نوح وآدم. (٤) ويرى ابن عباس أنّ إسماعيل قد نطق بالعربية، وأنّ الله ألهمه إياها إلهاماً. (٥) بالإضافة إلى هذا، هناك روايات أخرى تتعلّق بكتابة اللغة العربية للمرة الأولى. بعض هذه الروايات يرى أنّ آدم أوّل من كتبها، وبعضها يقول إنّ إسماعيل هو الأوّل. يقول أحمد فارس: "يروى أنّ أوّل من كتب الكتاب العربيّ والسريانيّ والكتب كلّها آدم، عليها السلام، قبل موته بثلاثماية سنة، كتبها في طين وطبخه. فلما أصاب الأرض الغرق وجد كلّ قوم كتاباً فكتبوه، فأصاب إسماعيل، عليه السلام، الكتاب العربيّ. وكان ابن عباس يقول: أوّل من صنع الكتاب العربيّ إسماعيل، عليه السلام، ووضع على لفظه ومنطقه." (٦) كما أنّ العسكريّ (٩٠٦ م - ٩٩٣ م) ذكر هذا إذ قال: "أوّل من صنع الكتاب العربيّ

١ - السيوطي، المزهري، ٣٠ / ١ - ٣١

٢ - ابن سلام، طبقات الشعراء، ص ٨

٣ - الموضوع نفسه

٤ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٥٢٤ - ٥٢٥

٥ - المصدر نفسه، ص ٥٢٥

٦ - أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللغة، ص ٣٤. وقارن: السيوطي، المزهري، ٣٤١ - ٣٤٢

إسماعيل عليه السلام." (١) وذكر اليعقوبي (مات عام ٨٩١ م) في تاريخه أنّ "إسماعيل أوّل من شقّ الله فاه باللسان العربي." (٢) والروايات حول هذا كثيرة.

٣ - ب - اللغة العربية والمطلق ووعي الهوية: ينحو هذا الحشد من الآراء منحى تأكيد قدسيّة اللغة العربية، بمعنى أنّه يحاول إبراز أقدميّة هذه اللغة، وارتباطها بالوحي - بأشخاص مميزين، كانوا على علاقة بالوحي، بطريقة أو بأخرى، بالمطلق - الله (من هنا فهي لا تتغيّر، وتشير مباشرة إلى الأشياء، ولها معنى واحد. (٣) فالجملة لا تدلّ إلّا على معاني ألفاظها). فمعظم الآراء التي أشرنا إليها تدلّ على أنّ آدم، أو إسماعيل، هو أوّل من نطق العربية، وهذا بالتحديد دليل على ربطها بالبداة - الأصل. فأدم أصل الإنسان، وإسماعيل رأس العرب. والنتيجة حتميّة: فاللغة العربية هي لغة شعب ميّزه الله، (٤) يعتنق دينه الذي ارتضاه: الإسلام. (٥)

بناءً على ما تقدم، يمكننا أن نفهم، مثلاً، نوعيّة التغير الذي حدث في تاريخ الأمبراطورية العربية الإسلامية خلال الحقبة الأموية والعصر العباسي. فسياسة الدولة الأموية كانت سياسة عربية، متعصّبة للعروبة؛ و"كانت السلفيّة اللغوية - الدينيّة روح الدولة أيضاً والمدار الذي تدور عليه. وتجنّس ذلك في المحافظة على اللغة والدين كما تركهما السلف، وفي اعتبارهما جزءاً جوهرياً من الكيان القومي للعرب." (٦) لذلك عندما نشب الصراع العنصري في العصر العباسي بين العرب وغيرهم من المسلمين، كانت وجهة الصراع ضرب العنصرية العربية، وإحلال الشمولية الإسلامية محلها. ومن هذا القبيل أيضاً الصراع بين القديم والمحدث في الفكر العربي، ولا سيما في اللغة والشعر. "فالالاتجاه القائل بالقديم يحافظ على هذا القديم ويعمل كلّ ما من شأنه أن يدعم هذه المحافظة. أمّا الاتجاه القائل بالمحدث فيعيد النظر في كلّ ما من شأنه أن

١ - السيوطي، المزهري، ٢ / ٣٤٢

٢ - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ١ / ٢٢١. وراجع في الكتابة: السيوطي، المزهري، ٢ / ٢٤١ وما بعدها.

٣ - يقول محمد أركون: "إنّ فلسفة اللغة تتغيّر بحسب الفكر المستخدم. أمّا تلك التي هيمنت في الإسلام فهي التي تقول بأنّ اللغة قد أتت من الله للسورة الثانية... ينتج عن ذلك أنّ الأسماء تحيل مباشرة إلى الأشياء، وأنّ كلّ جملة لها معنى واحد... هكذا يبدو الفكر عندئذٍ محدوداً باللغة." (محمد أركون، مقال: الإسلام، التاريخية، والتقدم، ص ٢٥)

٤ - النور / ٥٥

٥ - جاء في القرآن: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران / ١٩)

٦ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ١٥٨

يغيّر ويجدّد. ^(١) معنى هذا أنّ نوعية الصراع دينية في جوهرها، فضرب الأصل في اللغة يعني نوعاً من الفصل بينها وبين الهوية. والتيار السّيّ - وهو التيار الحاكم الذي بيديه مفاتيح السلطة - كان ذا عقلية سلفية، بفعل أمر واقع، بديهيّ. حتى إنّ المعتزلة الذين سيطروا في مرحلة معينة على مفاتيح السلطة لم يتمكنوا من تغييب النظريّة السلفية. واللغة، في هذا المعنى، جزء رئيس من السلف، لأنّ في هذا السلف المفتاح الأول للهويّة العربية ووعيها.

هكذا تمّ ربط اللغة العربية بالوحي، وأحيطت بهالة مقدّسة صانتها طوال عصر الانحطاط، من بعد. وهكذا أيضاً اقترنت اللغة العربية بالدين، تعلّمها المسلم لتكتمل نعمته؛ فجاءت مؤلفات كثيرة بالعربية لغير العرب (فرس، وروم، وأقباط، وبربر...)، وأدرجت في التراث العربي، والثقافة العربية. وعلى أساس هذه القاعدة لكلام المطلق تمّ فهم اللغة العربية، وتحوّل مدلولها إلى جذر رئيس في هويّة الأمة الإسلامية. على أنّ مثل هذا الاعتبار قد انسحب فيما بعد، أيام التوسّع، على رقعة كبيرة من العالم. بذلك أسقطت اللغة على كلّ شيء، تماماً كما الشرائع، وأصبحت العربية التي كانت لغة القرآن الدينية "لغة الحكومة (السلطة)، اللغة الرسمية ولغة المكاتب، لغة التجارة الكبيرة والمبادلات البعيدة، لغة الحضارة الأدبية والعلمية." ^(٢)

نواة القوة في اللغة العربية، إذًا، هي الدين. وقوّتها نابعة، في الأساس، من أنّها وسيلة التواصل التي أنعم بها الله على شعب حمل رسالة الدعوة، ودافع عنها، ونشرها في أصقاع الأرض. ونابعة كذلك من أنّها اللغة التي استعملها الله نفسه ليوصل كلامه إلى البشر عبر النبيّ محمد. إنّها هنا لغة السلطة المطلقة.

بُعد المطلق في اللغة، ^(٣) إذًا، هو بُعد من أبعاد السلطة، على النحو الذي أوضحناه في الفصل الأوّل من هذه الدراسة: سلطة الخارق، سلطة العالي / المفارق (الله). حتى "إنّ الحروف العربية الثمانية والعشرين هي التجسيد الإلهي في جسم الإنسان." ^(٤) نحن أمام صكّ صوتي - دلالي، ثمّ رسميّ (من: رسم)

١ - الموضوع نفسه

٢ - موريس لومبار، الإسلام في عظمته الأولى، ص ١٠

٣ - يقول مناف منصور: "فالحديث عن العربية يتّصل في نُسخه، عند العرب، بالحديث عن الخلق وعن الخالق بكلّ ما فيه من عوالم الإجلال والحرص على نقائها وعلى صفائها... العربية ليست، في عرفهم، إذًا، من وضعهم هم، بل هي تنزلت من عند الله تمامًا كما خلق الله خلقه... كان روح الله يتجسّد بالكلمة وفيها." (مناف منصور، الإنسان وعالم المدينة، بيروت: مركز التوثيق والبحوث، المكتبة الشريفة، ١٩٧٨، ص ١٧٣) ويقول إنّ العربية عند العرب هي "قبل كلّ شيء، ظاهرة إلهية." (المرجع نفسه، ص ١٧٤. وقارن ما بعدها)

٤ - عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، لامعرب، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٨٠، ١٢٩

في العصور التي بدأ فيها التدوين. وهذا الصكُّ صورة من صور الهوية، ولكنّه مختلف عن المؤلف، بمعنى أنّ العرب كانت نظرهم إلى اللغة نظرة دينيّة، أكثر منها نظرة بنيويّة - تعبيرية عاديّة. فالصوت اللغوي العربيّ إنّما هو صوت الخلق،^(١) صوت البشارة التي يعي العالم بها حقيقته.

ما لبث هذا الصكُّ اللغويّ أن اتَّخذ طابعًا أيبستمولوجيًا، وذلك عندما صارت اللغة العربية لغة العلم والمعرفة، تمامًا كما هي لغة القول والكلام. لقد صار سُكنى الهوية ينطلق في أحد أبعاده الرئيسة من سُكنى اللغة، فإنّ "بعض الشعوب تسكن في اللغة."^(٢) وتقيم هذه الهوية لنفسها، وهي تنطلق من اللغة عينها، علاقة بالدين صلبةً ومتراصةً.

٤ - الدين الإسلاميّ / سيميولوجيا الهوية ووعي العالم: يرتبط فكر الشعب العربي بالدين. إنّهُ شعب ديني، إذا صحَّ التعبير؛ والمسلمون يضاھون اليهود في هذا، إن لم يكونوا يتخطونهم.^(٣) فبالنسبة إلى العرب "الحدث المركزيّ في التاريخ هو رسالة محمّد" إلى جانب "ذكرى الأمبراطورية العربية."^(٤) ولقد أوضحنا في الفصل الأوّل من هذه الدراسة، كيف كان الدين الإسلاميّ انعكاسًا للمطلق في حقل الوجود، وتحقيقًا للذات عن طريق تنفيذ مشيئة المطلق. ويعني هذا أنّ العروبة اقترنت (ضمنًا، صحّةً أو خطأً) بالإسلام منذ ما بعد العصر الجاهلي، أي منذ صدر الإسلام. وظلّ هذا التصوّر راسخًا في الأذهان، حتى أيامنا هذه، عند أكثر الناس.

لقد ارتبط الدين بالسلطة ارتباطًا تامًّا، فاستمدّت منه جميع قواعدها الراسخة.^(٥) ولكنّه قَوْلَبَ شخصيّة العربيّ أيضًا، وتحوّل إلى دائرة للهويّة تحيط بها، وتجذب إليها عناصر سُكنى الهوية كلّها، ومن بينها

١ - يري الطبري أنّ الله أوّل ما خلق خلق القلم. (الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١ / ١٧) ومعنى هذا أنّه خلق لغة معيّنة للتعبير، ذات دلالة. وقد رأينا كيف أنّ البخّانة العرب والكتّاب حاولوا إبانة قِدَم اللغة العربية. وهذا يرتبط بفكرة الخلق الأولى.

٢ - هذا ما يذكره مطاع صفدي في مقاله: "الحوار مع الاسم المجهول". ونحن هنا نستعير تعبيره، ولكن بمعنى مختلف عمّا أراده هو. (راجع: مطاع صفدي، مقال: حوار مع الاسم المجهول، الفكر العربي المعاصر، عدد ١٨ - ١٩، شباط آذار، ١٩٨٢، المقال الأول).

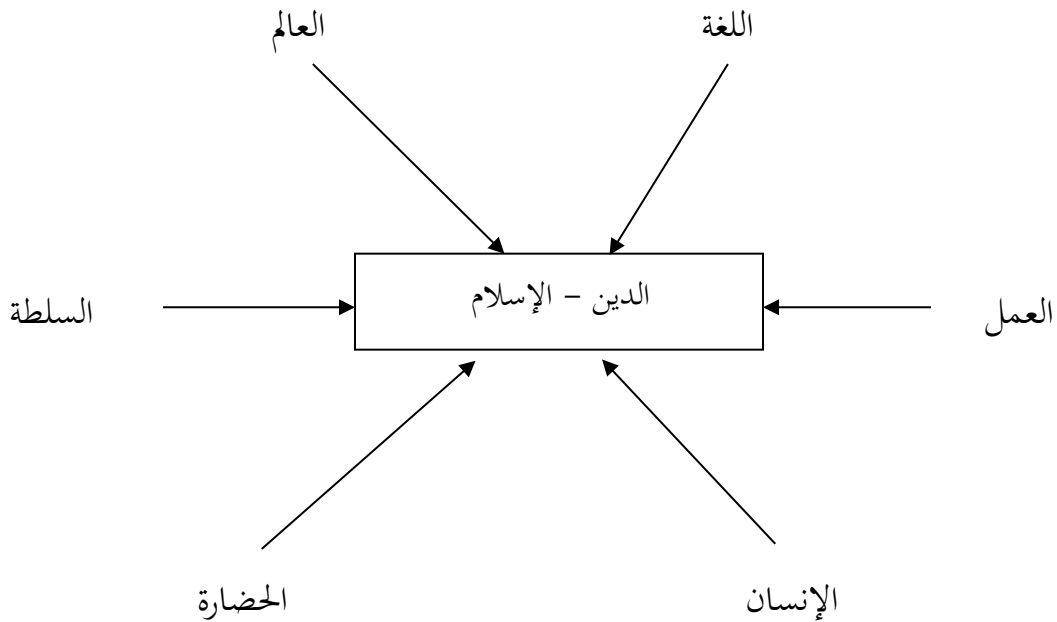
٣ - ثمة وعد لمن يسلم بأنّه يستخلفه الله، ويبدّد أعداءه. قاران: النور / ٥٥، والأنعام / ١٦٥، وفاطر / ٣٩، إلخ...

٤ - راجع: مكسيم رودنسون، العرب، ص ١٧

٥ - يقول محمد أركون: "في الواقع، إنّ المعاني التي كانت قد كترت وردّدت دون ملل أو تعب في القرآن، قد أوجدت ورسّخت سيادةً عليا متعالية هي تلك السيادة المتعلّقة بالله الواحد، الحيّ، المتكلّم إلى البشر والقاضي... هذه السيادة هي التي سوف تسوّغ وتشجّع السلطة السياسيّة للنبيّ ولخلفائه من بعده." (محمد أركون، مدخل لدراسة الروابط بين الإسلام والسياسة، ص ١٥٩) ويقول رضوان

اللغة. إنَّه المركز الذي تستمدُّ منه الأشياء معناها، ثمَّ تحمل أسماءها ودلالاتها الجديدة، بعد أن تكون قد مرّت بها. فالأشياء لم تعد مجرد موجودات منفصلة، لها نظامها الخاص، والأحداث أيضًا لم تعد مجرد أحداث، تقع لنفوس عبر تاريخ متحوّل؛ صارت نوعًا من السيميولوجيا الرمزية التي تحيل إلى غيرها، إلى عالٍ يكون، بالنسبة إليها وإلى الذوات التي تتَمَوَّضُ حولها، السببيّة والغائيّة. هكذا يصير العالم كلّ مجرد بنية تسكن في عمق السيميولوجيا الشرعية، فيتعلّم أن يرضخ وينجذب إلى ما فوق المدلول التاريخي، إلى المدلول الفقهي - الطوباوي (اليوتوبي).

نحن، في الدين الإسلامي، أمام جهاز ومؤسسة، تمامًا كما نحن أمام تنظيم دقيق للمطلق. لقد بات كل ما له علاقة بالوجود يتقاطع في الدين، متمحورًا حوله، بشكل دائرة مركزها الإسلام:



مخطط: أ. ١

هكذا نرى الدين هنا جوهرًا لسيميولوجيا الهوية، والذات التي لا تملك هذا الأساس المتين لا يمكن أن تسكن في هذه الهوية، إذ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(١) والدين هنا مشروع كبير،^(٢) يهدف إلى تغيير الإنسان، وتصويره عنصرًا في مؤسّسة المطلق. وداخل هذه المؤسّسة التي تمدّدت في الوجود الدينيّ وامتصّته امتصاصًا، وقرنت بما كلّ شيء، ما يشبه دارًا للسلطة، تقوم على الإيديولوجيا،^(٣) هي ما يدعون "دار الإسلام"، حيث تصان "الرسالة"، ويبنى على أساسها العمل، ومفهوم العالم. فالرسالة العربية "هي عقيدة قوم تطمح إلى إعادة إنتاج الحضارة على أسس قيّمة خالصة، وتتوجّه إلى أن تصير نظامًا شموليًا يعمّ الإنسانيّة جمعاء."^(٤) لذا، فإنّ الفتح العربي كان أمرًا محتومًا على الصعيد السياسيّ، إذا استندنا إلى المبدأ الإيديولوجيّ الدينيّ.

والتاريخ، بالنسبة إلى الذات العربية، نقطة ثابتة، توقّفت في الماضي - في زمن الوحي.^(٥) أو، بتعبير أصحّ، في حاضر الوحي الذي لا يتغيّر، ولا يمسه الزمن. كلّ ما سوى ذلك، ممّا قبل ظهور الدعوة، هو الماضي. والماضي مدعاة للتأمل واستخلاص العبر. ففي الإسلام "نحن أمام رؤيا خاصّة للتاريخ يكون انتهاؤها مفاجئًا، في حين أنّ الماضي البشريّ يذكر عبر القرون المتلاحقة التي طبعت، بشكل خاصّ، المهامّ التبشيريّة السابقة لمهمّة محمد التبشيرية الختامية."^(٦) بناء على هذا المفهوم، يكون الماضي كلّ ما سبق الدعوة، والحاضر امتداد الدعوة عبر التاريخ، أمّا الآتي، فهو في النهاية - نهاية الرؤيا الإسلامية بنهاية العالم: يوم الحشر. ولمفهوم الزمن في الإسلام غير مفردة، لكلّ منها معناها، كالأمم، والقدر... فالمدّة والأجل

١ - آل عمران/

٢ - يقول مطاع صفدي: "المشروع الثقافي العربي هو رسالة ذات أساس ديني وأفق إنساني." (مطاع صفدي، مقال: الرحمن، السلطان، الشيطان، ص ٤)

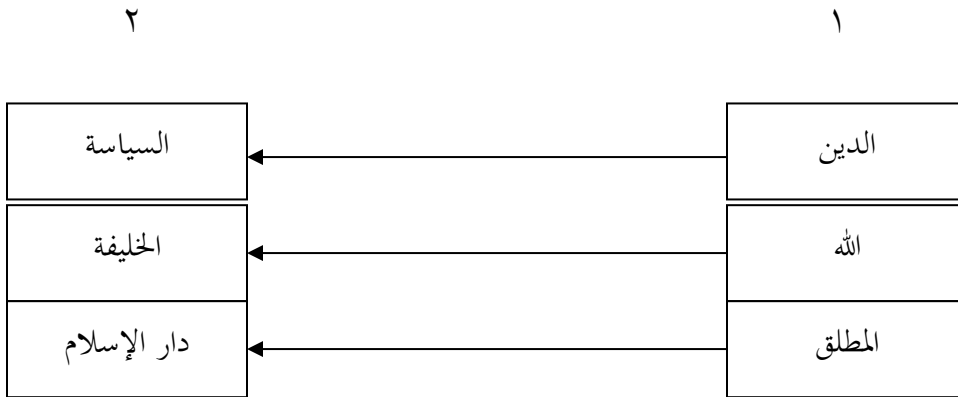
٣ - يقول رودنسون: "وأما في المركز، في نواة هذا العالم الخاصّ، المختلف عن العوالم الأخرى، فقد كان الدين، على الأقلّ الدين السائد سياسيًا، أيديولوجيا الدولة: الإسلام. كانت جميع البلدان الإسلامية، بالرغم من فروقاتها (كذا) الثقافية ومنازعاتها السياسيّة، وحتى بالرغم من التحالف المحتمل من قبل بعضهم مع "الكافرين" (كذا) على بعضهم الآخر، تشكّل ما أمكن تسميته تكتلاً سياسيًا - أيديولوجيًا، دار الإسلام." (مكسيم رودنسون، العرب، ص ٤١)

٤ - مطاع صفدي، الرحمن، السلطان، الشيطان، ص ٤

٥ - والسبب أنّ "سنّة الله" لا تتبدّل، وفقًا للقرآن (فاطر/ ١٤، والإسراء/ ٧٧). يقول أدونيس: "فالوحي تأسيس للزمن وللتاريخ في آن، أو هو بداية الزمن والتاريخ..." (أدونيس، الثابت والمتحول، ١ / ٣٦)

٦ - R. Brunchvig, Etudes d'islamologie, p. 168

تشيران إلى المقياس والكمية؛ أمّا الأجل ففيه الكثير من معنى الثبات. والدهر هو الزمن السيّال،^(١) وهو يعني الطاقة التي تغيّب وتُميت، أو "الزمن الرهيب للأحياء الفانين" (وثمة بعض الأحاديث تدعو إلى عدم لعن الدهر، لأنّ الدهر هو الله).^(٢) على كلّ حال، فإنّ مفهوم الزمن هذا يمكن أن يُخصى على إيقاع حركتي الشمس والقمر.^(٣) لكنّ البنية العميقة لمفهوم الزمن الإسلامي تنحصر كلّها في بعدي الماضي والحاضر، على النحو الذي أشرنا إليه. والتاريخ، كنصّ، لا يمكن أن يستمدّ سيميولوجيته إلا إذا رشح كلّ حرف من حروفه ظلّ الدين، على اعتبار أنّ التاريخ يصير، مع "الرسالة"، مفروزاً للدين في حركة الوجود. وهذا المفروز واحد، يسير باتجاه واحد، في الرؤيا نفسها. من هنا، كان من الضروري أن تسقط محدودية سيميولوجيا الأبعاد المارقة المطلقة في الأشكال الأرضية المحدودة، بفعل ارتباطها بالدين. السلطة، في هذا المجال، حال من حالات وعي المطلق (كما يظهر ارتباطها بالدين في المخطط أ. ١) وتأكيدُه بالجهاز السياسي. والمخطط الآتي يوضح نقاط التقاء جذريّة:



مخطط أ. ١

نجد في المخطط (أ. ١) تجانساً مدهشاً بين الطرفين ١ و ٢. فالنوى الثلاث في كلّ طرف متقابلة، تماماً كما ذكرنا في هذا الفصل، وفي الفصول السابقة. وهذا الإسقاط المفارق على الجدول السلطوي يرفد السلطة بقوّتها، ويمنحها عصمتها، إذا صحّ التعبير.

Ibid, p. 167 - ١

Ibid, p. 168 - ٢

Loc. Cit. - ٣

ولكنّ الدين هنا، في مدلوله الأقصى، ليس مجرد حال فقهيّة أو شرعيّة؛ إنّه وعي للعالم. فالإيديولوجيا خطّ عقيدتيّ يُمنهج التصرّف في الخطّ الرؤيويّ للمؤسسة. العالم ههنا ساحة للفعل، فالخطاب القرآنيّ "هو في نهاية المطاف قول يعبر (عن)، ويشير فعلاً"؛^(١) ولا يكون الفعل إلاّ تحقيّقاً للتنميط الذي أسّسته الإيديولوجيا. ولهذا السبب قلنا، في مكان سابق من هذا الفصل، إنّ بُنى المجتمع العربيّ هي بُنى سوسيوثقافية وسياسية تتمركز جميعها حول الدين؛ فالله أسّ المطلق، ووعي الله هو وعي كلّ شيء صدر عنه. يبقى أن نشير، في هذه المسألة، إلى أنّ لقصص اللغة الواردة في الكتب مدلولاً دينياً قبل كلّ شيء. ولقد ذكرنا في معرض كلامنا على اللغة العربية كيف أنّها لغة ذات بعد دينيٍّ أوّلاً. فاللحن في اللغة القرآنيّة كان أعظم الأخطار التي يمكن أن يوصف بها شخص. واللحن في اللغة العربية خطير، لأنّه يدلّ على نقص في معرفة لغة الوحي، حتّى إنّ أبا بكر قال: "لأنّ أقرأ فأسقط أحبّ إليّ من أن أقرأ فألحن."^(٢) وقال عمر بن الخطاب: "لأنّ أقرأ فأخطئ أحبّ إليّ من أن أقرأ فألحن؛ لأنّي إذا أخطأت رجعت، وإذا ألحنتُ افتريت."^(٣) يقول الزجاجي (مات عام ٩٤٩ م) في فائدة تعليم النحو: "الفائدة فيه الوصول إلى التكلّم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدل ولا مغيّر، وتقويم كتاب الله عزّ وجلّ الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي صلى الله عليه وسلّم، وإقامة معانيها الحقيقيّة."^(٤) ومن هذا القبيل ما ذكره بعضهم إذ قال: "عليكم بالعربية، فإنّها المروءة الظاهرة، وهي كلام الله عزّ وجلّ وأنبيائه وملائكته."^(٥) وقد روى أنّه ورد إلى الخليفة عمر بن الخطاب كتاب من الأشعريّ (مات عام ٦٦٥ م) جاء في أوّله: "من

١ - محمد أركون، مقال: مدخل لدراسة الروابط ما بين الإسلام والسياسة، ص ١٥٨

٢ - السيوطي، المزهري، ٢ / ٣٩٧. وقارن: عفيف دمشقية، تجديد النحو العربي، بيروت: معهد الإنماء القومي، ط ١، ١٩٧٦، ص ٣٠

٣ - الزجاج، الإيضاح في علوم النحو، بيروت: دار النفائس، ط ٣، ١٩٧٩، ص ٩٦. وقارن: عفيف دمشقية، تجديد النحو العربي،

ص ٣٠

٤ - المرجع الأوّل نفسه ص ٩٥

٥ - السيوطي، المزهري، ٢ / ٣٩٧. وقارن:

- السيراقي، أخبار النحويين البصريين، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦، ص ١٦

- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٢ / ٢٥٢

ويقول إبراهيم السامرائي: "ولهذا فإنّ اللحن في العربية بمنزلة الضلال." (إبراهيم السامرائي، التطور اللغوي التاريخي، ص ٢١)

ويقول: "إنّ اللحن في منطق الشريف أقبح من آثار الجدري في الوجه." (المرجع نفسه، ص ١٤٦)

أبو موسى الأشعري" - برفعه لفظة "أبو"، والحق أن تُخَفَّض - فكان ردّ الخليفة على ذلك لأبي موسى "أن اضرب كاتبك سوطاً واحداً"^(١) على لحنه. ومن الروايات أيضاً أنّ الحجاج بن يوسف سأل يحيى بن يعمر (مات عام ٧٠٢ م) هل سمعه يلحن؟ فأجابه يحيى بأنّ الأمير أفصح من ذلك، فأصّر الحجاج، فأخبره يحيى بأنه سمعه يلحن في كتاب الله. فسأله في أيّ كلام من هذا الكتاب؟ فقال إنه قرأ ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ...﴾^(٢) برفع "أحب" وحقها النصب (لأنّها خبر "كان" في الجملة). فقال الحجاج: "لا جرم، لا تسمع لي لحنًا أبداً." ونفاه إلى خراسان.^(٣) ومن هذا القبيل أيضاً أنّ قارئاً قرأ: ﴿لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئِينَ﴾^(٤) وآخر قرأ: ﴿إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ﴾^(٥) بخفض "رسوله" وحقها النصب؛^(٦) وغير هذا من الأخبار كثير.

يدلّ كلّ هذا على خطورة اللحن في لغة دينية. لذلك نجد أنّ سبب وضع قواعد النحو يرتبط، هو كذلك، بخلفية دينية إلى حدّ بعيد؛ فعند الشيعة، عليّ هو أوّل من فكّر في هذا وبدأه،^(٧) ودفع برقعة فيها ما كتب إلى أبي الأسود الدؤليّ (مات عام ٦٨٨ م). على أنّ أكثر النحاة يرون أنّ أبا الأسود نفسه هو من بدأ بوضع النحو العربي،^(٨) وهو من مشايخي الإمام عليّ،^(٩) بوحي منه. وطريقة وضع الدؤليّ النحو،

١ - ابن سلام، طبقات الشعراء، ص ١٠. وقارن: السيراني، أخبار النحويين البصريين، ص ٢٣

٢ - التوبة/ ٢٤

٣ - ابن سلام، طبقات الشعراء، ص ١٠. وقارن: السيراني، أخبار النحويين البصريين، ص ٢٣

٤ - الحاقة/ ٣٧

٥ - التوبة/ ٣

٦ - راجع: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ١/ ٢٤٥

٧ - المرجع نفسه، ٢/ ٢٨٥

٨ - المرجع نفسه، ٢/ ٢٨٦ - ٢٨٨، ١/ ٢٤٥. وقارن:

- ابن سلام، طبقات الشعراء، ص ٩.

- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢/ ٥٣٥

- السيوطي، المزهري، ٢/ ٣٩٧

٩ - ابن سلام، طبقات الشعراء، ص ٩

أول ما بدأ، تؤكّد ما نقول، إذ إنّه شكّل كلمات المصحف لكي يُبعد الخطأ عن الألسن الناطقة به.^(١) يوضح كلّ ما ذكرنا ارتباط تلك الروايات بالدين، وأثر الدين في طبيعة الهوية العربية.

٥ - ذكرى الأمبراطورية العربية الإسلامية ومفهوم الأمة: في الذاكرة الإسلامية نقطة جوهرية مترسّخة

هي فكرة الأمة العربية التي تستمدّ وجودها من الدين نفسه، على اعتبار أنّ لفظة "أمة" ومفهومها قد وردا في القرآن الكريم^(٢) نفسه أولاً، وعلى اعتبار عرقيّ - لغويّ - جغرافيّ ثانيًا، نظرًا إلى أنّ العرب، كما يرى بعضهم، "شعب... يمتدّ من المغرب إلى بلاد الرافدين، ومهددة الجزيرة العربية، وهو الذي سمّاها بنفسه، كما سمّاها سواه، بهذا الاسم منذ أقدم الأزمنة"، و"يتكلّم اللغة العربية، وهي إحدى اللغات السامية".^(٣) وقد رسخ البعد الجغرافيّ - القوميّ في جذر الهوية العربية، وحتّم الانطلاق منه لتحديد العرب.^(٤) وبالفعل، نجد أنفسنا في الصورة التاريخيّة للوجود العربي قبل عصور الانحطاط والتفسيخ (أي حتى أواخر العصر العباسي) أمام أمبراطورية عربية (ولكن إسلاميّة أوّلاً) كبيرة، تمتاز بحدود شاسعة، ويحكمها (من حيث المبدأ) خليفة واحد. على أنّ جغرافية هذه الأمبراطورية تضمّ إثنيات عديدة (عرب، بربر، أقباط، مصريّون، فرس، أتراك، هنود، صينيون...)، معظمها نطق وكتب باللغة العربية. نحن هنا أمام فسيفساء من الإثنيات، في بقعة جغرافية - سياسية واحدة.

ويرتبط مفهوم الأمة بدوره بالقرآن الكريم. فالعرب (ومن أتبع الرسول محمّد) هم أمة، بالمفهوم الديني أوّلاً،^(٥) ثمّ بالمفهوم الأنثروبولوجي والعرقي. والأمبراطورية العربية هي أمبراطورية الأمة.

١ - راجع كيف فعل هذا في: أحمد أمين، *ضحى الإسلام*، ٢/ ٢٨٧ - ٢٨٨

٢ - مثلاً: البقرة/ ١٤١ - ١٤٣، آل عمران/ ١١٣، الرعد/ ٣٠...

٣ - مكسيم رودنسون، *العرب*، ص ١٤

٤ - يقول رضوان السيد: "ضمن هذه المبدئيّات والشروط جاءت دعوة القرآن والنبّيّ للوحدة، وحدة الأمة، ووحدة المسلمين." (رضوان

السيد، *مقال: جدليات العقل والنقل*، ص ٧٦)

٥ - يقول رضوان السيد: "وأوضح الرسول... إلى الملوك خارج الجزيرة... أنّه يريد أمة دعوة لا أمة دولة." (المرجع نفسه، ص ٧٩)

يَبْدَأَنَّ طَبِيعَةَ هَذِهِ الْأُمَّةِ تَخْتَلِفُ عَنِ طَبِيعَةِ سِوَاهَا مِنَ الْأُمَّمِ. "فَهِيَ لَيْسَتْ أُمَّةً - دَوْلَةً،^(١) بَلْ أُمَّةٌ - دِينٌ (أَوْ: أُمَّةٌ - دَعْوَةٌ)، كَمَا يَحَدِّدُهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ نَفْسَهُ.^(٢) يَقُولُ رِضْوَانُ السَّيِّدِ: "إِنَّ الْإِنَاثَ وَالذَّكَورَ هُوَلاءَ (فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ)، ذَوِي الْأَلْوَانِ وَالْأَلْسِنَةِ، وَالْمَوَاطِنِ وَالْعَقَائِدِ الْمُخْتَلِفَةِ، يَنْتَظِمُونَ فِي وَحَدَاتٍ اجْتِمَاعِيَّةٍ مَتَمَايِزَةً إِطَارًا وَمَاهِيَّةً، هِيَ فِي نَظَرِ الْقُرْآنِ: الشُّعُوبُ وَالْقَبَائِلُ، وَالْمَفْرُوضُ فِي هَاتَيْنِ الْفِئَتَيْنِ أَنْ تَتَعَارَفَ كُلٌّ مِنْهُمَا دَاخِلِيًّا. وَالْمَطْلُوبُ مِنْهَا أَنْ تَتَعَارَفَا فِيمَا بَيْنَهُمَا؛ وَفِي هَذَا التَّعَارُفِ الْأَخِيرِ تَحْقِيقَ مَعْنَى الْأُمَّةِ الْقُرْآنِيَّةِ."^(٣) مِنْ هُنَا كَانَتْ الدَّعْوَةُ الْقُرْآنِيَّةُ دَعْوَةً إِلَى تَكْوِينِ أُمَّةٍ مِنَ الْعَرَبِ وَغَيْرِهِمْ.^(٤) وَيَرَى السَّيِّدُ أَنَّ الْأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ تَتَلَقَّى فِيهَا خَطُوطَ ثَلَاثَةِ فِي اتِّجَاهٍ وَاحِدٍ: "الْخَطُّ الْوَحْدَوِيِّ/ التَّوْحِيدِيِّ الَّذِي كَانَتْ الْجَزِيرَةُ قَدْ بَدَأَتْ تَحُوكُ أَجْزَاءَهُ عَلَى نَحْوِ مَبْهَمٍ، وَالْخَطُّ التَّارِيخِيُّ/ النَّبَوِيُّ الَّذِي يَتَّحِدُ مِثَالًا وَمَصْدَرًا وَهَدَفًا، وَالْخَطُّ الْقُرْآنِيُّ/ الْمُحَمَّدِيُّ الَّذِي تَأَسَّسَ عَلَى الْخَطِّينِ الْأَوَّلِينَ، وَانْطَلَقَ لِيَسْتَوْعِبَ وَيَتَجَاوَزَ. وَكَانَ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ تَبْلُورَتْ فِكْرِيَّةُ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ أَوْ أُمَّةِ الْإِسْلَامِ."^(٥) عَلَى أَنَّهَا لَا نَرَى فِي النَّقْطَةِ الْأُولَى صِحَّةَ كَبِيرَةٍ، لِأَنَّ التَّنَازُعَ الْقَبِيلِيَّ كَانَ نَفِيزًا الْوَاحِدَةَ، وَكَانَتْ بِلَادُ الْعَرَبِ، قَبْلَ الْإِسْلَامِ، غَارِقَةً فِيهِ، عَلَى النَّحْوِ الَّذِي أَشْرْنَا إِلَيْهِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ مِنْ هَذَا الْقِسْمِ، سِوَاءَ فِي مَكَّةَ أَمْ فِي يَثْرِبَ، أَمْ فِي مَنَاطِقَ أُخْرَى.

الكيان الأول للعروبة، إذًا، هو الدين الإسلامي، لأنه الحدث المركزي في التاريخ. فالأمة التي دعا إليها الإسلام يُفْتَرَضُ فِيهَا أَنْ تَبْقَى "مَفْتُوحَةً"، أَي فِي حَالِ تَحَقُّقٍ، طَالَمَا أَنَّ فِي الْعَالَمِ نَاحِيَةً "لَمْ تَقْتَحِمَهَا الرِّسَالَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ فَتَسِيْطِرَ أَوْ تُؤَاوِزَ أَوْ تَحَقِّقَ. إِنَّ فِكْرِيَّةً كَهَذِهِ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَهَادِنَ أَوْ تَتَأَقْلَمَ أَوْ تَتَنَازَلَ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ تَنَازُلَهَا يَعْنِي زَوَالَ مَسْوَغَاتِ وَجُودِهَا."^(٦)

١ - مكسيم رودنسون، العرب، ص ١٤

٢ - ورد في القرآن: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ.﴾ (آل عمران/ ١٠٣) وقارن: آل عمران/

١١٣، ١٠٩

٣ - رضوان السيد، مقال: من الشعوب والقبائل إلى الأمة - دراسة في تكوّن مفهوم الأمة في الإسلام، الفكر العربي، عدد ٣٣ / ٣٤،

١٩٨٣، ص ٣٦١

٤ - المرجع نفسه، ص ٣٦٢

٥ - المرجع نفسه، ص ٣٦٧

٦ - المرجع نفسه، ص ٣٧٠

وطبيعة الأبراطورية الإسلامية، هي، في مدلولها الأعمق، تاريخ التفوق الإسلامي، وبسط السلطة العربيّة على أكبر رقعة جغرافية ممكنة بوساطة قوة الدين أولاً (الفتح العربي) - وبالتالي بوساطة الجيش، وهو متمم لأبعاد فرض المبادئ الدينيّة -، وأخيراً الاندفاع المنبثق من الدين (الجهاد). هكذا تتمّ السياسة والوحدة الإسلاميّة في الأبراطورية المذكورة، في ظلّ الدين، وتحت شعائره،^(١) حتى إنّ العرب، في الأبراطورية الإسلاميّة هم "الأمة المجاهدة"، لا الجيش المحترف، فالجهاد شرع، وركن أساسيّ في حياة المسلم.^(٢)

إنّ الامتداد الطبيعيّ للأمة العربيّة، إذًا، هو الأبراطورية الإسلاميّة كما بلغت مداها الجغرافيّ في العصر العباسيّ (ولا سيّما في الشرق).

٦ - معنى التاريخ الجاهليّ في وعي الهويّة: تلك هي النوى الثلاث التي يتكوّن منها وعي العروبة، من غير أن ننسى عُرْفَ الفخرِ بالأجداد والعصبية القبليّة. والدلالات السيميولوجية التي تحملها هذه النوى، لا تتغير كثيراً في ظلّ السياسة التي تنتهجها السلطة في الحقبات والعصور التاريخيّة. إنّ السلطة نفسها تركز على هذه البنى في كلّ عصورها (حتى العصور الحديثة - ما بعد الحرب العالميّة الأولى...^(٣) بل في كلّ الإستراتيجيات السياسيّة التي تعتمد عليها في خطّ التاريخ العربي.^(٤)

ويبدو لنا أنّ التاريخ الجاهليّ يختلف ببعده في الهويّة العربيّة عبر التاريخ الإسلاميّ (منذ بدء الدعوة). فهو حالة خام، تحمل نواة واحدة، هي نواة القبائل العربيّة الأصيلة، بمعنى أنّ هذه القبائل القيسيّة واليمينيّة، أو العدنانيّة والقحطانيّة، تحمل بذور الأصالة العربيّة، قبل أن تنتمي إليها عناصر أخرى ليست منها. بمعنى

١ - يقول رضوان السيد: "كانت المسألة إذًا في القرن الأول الهجري: كيف تتحقّق الأمة القرآنيّة؟" (رضوان السيد، مقال: من الشعوب والقبائل إلى الأمة، ص ٧٧)

٢ - محمد جمال كشك، الجهاد... ثورتنا الدائمة، بيروت: دار الإرشاد، ١٩٧٠، ص ٣٤ - ٣٥. وراجع في القرآن: البقرة/ ١٨٩، الحجّ/ ٧٨...

٣ - وقد أخذت، خصوصاً، شكل الدعوة إلى الوحدة العربيّة. ونمت مبادئ هذه الفكرة، بدءاً ببدء، في آسية العربيّة، ثمّ أخذت تنتشر في أفريقيّة. وصيغت أولاً في شكلها الشامل لجميع البلدان العربيّة سنة ١٩٣٠ م على يد الأحزاب الشيوعيّة. (مكسيم رودنسون، العرب، ص ١٠٢) ثمّ جاءت النزعة الناصرية التي سادت ما بين ١٩٥٨ م و ١٩٧٠ م، بفضل الرئيس المصري جمال عبد الناصر (١٩١٨ م - ١٩٧٠ م) ودعت إلى قومية ووحدة عربيّتين، وإلى قتال الإمبرياليّة الغربيّة، وضرب الكيان الصهيونيّ الذي تأسّس في فلسطين، وغيرها من الحركات كثير. (راجع في الناصرية: مكسيم رودنسون، العرب، ص ١١٢ - ١١٦)

٤ - نجد هذا بالفعل حتى في عصرنا الحديث، ولا سيما في الحركة الناصرية، وحركة القوميين العرب، والبعث، وغيرها...

آخر، إنّ لها مدلولاً عرقيّاً أساسيّاً. فالخطّ الجاهليّ نواته مستمرة في الخطّ الإسلاميّ، من حيث المفهوم القبليّ أوّلاً.^(١) ومن يقل بأنّ ثمة رابطاً لغويّاً أساسيّاً ظاهرًا في العصر الجاهليّ يطرح فكرةً تنتابها شكوك كثيرة:

١ - لأنّ الشعر الجاهليّ، أصلاً، مشكوك فيه، وغير مدوّن (في الجاهلية)، ولم يعثر على أيّ منه،^(٢)

٢ - لأنّ ألفاظاً كثيرة من هذا الشعر تخضع لجوازات شعرية، تحرق القواعد الموضوعية لاحقاً للغة العربية نفسها.

على أنّنا، إذا كان الشكّ يتسرّب إلى حرفيّة المضمون الشعريّ الجاهليّ، نعتقد أنّ شكله ليس موضع شكّ، وكذلك الأخبار التي تُنوّلت عن الشعراء، وحفظتها لنا كتب النقلة والأدب. إنّ ما يهمنّا في الأصل الجاهليّ هو النواة القبليّة - العرقية للعرب.

وثمة أمر لا بدّ منه يمكن أن نضيفه إلى أهمية الأصل الجاهليّ، هو انتشار الوثنية. فالمرحلة الجاهلية ضرورية، لأنّ الصراع مع الوثنية والانتصار عليها، ونشر التوحيد على الطريقة الإسلامية، لا يمكن إغفاله في عمق الهوية العربية. وفي الواقع، فإنّ العنصر الجاهليّ نفسه، يتّخذ، هنا، بعداً دينيّاً أيضاً. فالجاهلية مهمّة في الهوية بمقدار ما أنّها تظهر تضحيات أصحاب الدعوة الأوّل في سبيل التوحيد ونشر الإسلام.

١ - كان العرب في العصر العباسي، خلال بحثهم عن اللغة، مثلاً، ينطلقون إلى البادية، ويبحثون بين قبائلها عن مادّتها اللغوية. يقول أحمد أمين: "ومن مصادرهم (أي علماء اللغة) سماع الأعراب في البادية؛ وكثيراً ما كانوا يخرجون ويمضون الأعوام فيها، ويخالطون الأعراب ويؤاكلونهم ويشاربونهم، ويسمعون منهم ويدوّنون... وقد كثر ذلك من العهد الأموي إلى العصر العباسيّ الأوّل إلى ما بعده." (أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٢/ ٢٥٦) وعلماء الكوفة مشهورون بهذا، ومنهم الكسائي (مات عام ٨٠٥ م) رأس المدرسة الكوفية في النحو واللغة (راجع في الرحلة إلى البادية: عبد الحميد الشلقاني، رواية اللغة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١، ص ١٧٠ - ١٧٢) وممن اشتهروا بالرحلة إلى البادية الأصمعيّ (٧٤٠ م. - ٨٣١ م.)، فقد كان يسمع من الأعراب "الغريب فيدوّنه لتوّه في ألواح حتى اشتهر أمره بالغريب." (المرجع نفسه، ص ٦٩) وكان "لا يكتفي بسماع الأعراب ومناقشتهم، وإنّما كان يعمد إلى الراحة فيملاؤها كتابة من كلامهم، وقد اشتهر أمره بذلك." (المرجع نفسه، ص ٧١)

٢ - ألف مرجليوث كتيباً عنوانه "أصول الشعر العربي"، يذكر فيه شكّه في صحّة الشعر المذكور. وقد أخذ طه حسين بهذه النظرية في كتابه "في الشعر الجاهلي". ويمكن أن نعود، في هذا المجال، إلى كتاب: ناصر الدين الأسد، مصادر الأدب الجاهلي وقيمتها التاريخية، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٧٨، ص ٢٨٧ - ٤٧٨ (الباب الرابع)

٧ - خاتمة وخلاصة: خلاصة القول في بنية الهوية العربية إنّ لها طبقتين رئيسيتين:

- ١ - الطبقة (المرحلة) الإسلامية: وهي تشكّل عمود الهوية الفقري، وشقّه الأكبر.
- ٢ - الطبقة الجاهلية: وهي تشكّل الأصل الأوّل لنواة القبيلة والأفخاذ والبطون العربية الأصيلة الأولى (العرق).

وتقوم هذه الهوية التي درسنا على ركائز ثلاث: اللغة العربية، والإسلام، وذكرى الأمبراطورية الإسلامية، وكلّها ركائز لم تتغيّر في خلال التاريخ العربيّ القديم، بل لم تتغير في التاريخ الحديث نفسه. والواقع أنّ الأصل العربي في الجاهلية كانت له مدلولات عرقية فقط، ولم تدخل عليه مقوّمات عقائدية أو فكرية، ولا مقوّمات دينية.

القسم الثاني:

الإبداع الفنيّ وخرق السلطة

الفصل الأول:

المدلول السلطوي في القرآن

١ - مدخل: كان القرآن الكريم تنميماً جديداً للحياة العربية على كلِّ مختلف مستوياتها. وتكمن أهميته القصوى في أنه القاعدة الأولى لتأسيس السلطة، بمختلف أنواعها، وعلى كلِّ الصعد. فالخطاب القرآني، إلى جانب كونه خطاباً إلهياً، أي خطاب المطلق، هو خطاب سلطوي، بكلِّ ما في الكلمة من معنى. كما أنه، بالإضافة إلى ذلك، قاعدة أولى للمعرفة. فالقرآن ليس الفعل الإعجازي للأدب العربي فقط، بل كذلك "يخلق إلى حدِّ بعيد الأدب المذكور نفسه، لا لأنه يطلق في العالم حضارة يعبر عنها هذا الأدب وحسب، بل، بتحديد أكثر، لأنّ الذي يلخصه هو في أساس عدد كبير من الآثار الفكرية التي خلّدت مؤلفهما." (١) إنّه المفصل المركزي الذي تتمحور حوله معظم الثقافة العربية نفسها حتى مرحلة متأخرة نسبياً.

فإذا صحَّ أن نعتبر أنّ "الحادث القرآني ظاهرة لغوية وثقافية ودينية، تقسم المجال العربي إلى مسارين: مسار "الفكر المتوحّش"، بالمعنى الذي يحدّده كلود ليفي شتراوس، ومسار الفكر العليم" (٢)، إذا صحَّ ذلك، فلا بدّ من أن نأخذ في الاعتبار، أيضاً، أنّ هذا الحادث العظيم حادّ تأسيس مطلق للسلطة العربية، ولا سيّما في العصور الإسلامية ما قبل الانحطاط. فالصكّ القرآني وعدّ العرب المسلمين باستخلافهم على الأمم، (٣) وشرع لهم قواعد السلطة مطلقاً، وأبعادها، وركائزها الأساسية، بل قوّم صراحةً المعرفة التي تمثّلت بالشعر انطلاقاً منه نفسه - انطلاقاً من الواجبات الرئيسة التي تحتمّ الخضوع لإرادة المطلق كما تجلّت في النصّ، وكان تقويم الشعر (والفكر العربي عمومًا) انطلاقاً من بعدين أساسيين: بُعدٍ ديني صارم، وآخر اجتماعي محض، ينطلق من البيئة التي عاش فيها الشعراء خصوصاً، والمفكرون عمومًا، ومن محتوى نصوصهم، أي مضمونه، قبل كلِّ شيء. (٤)

١ - André Miquel, *La littérature arabe*, Paris: Que sais - je?, Presse universitaire de France, 1969, p. 13 -

٢ - محمد أركون، *الفكر العربي*، تعريب: عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢، ص ٢٧

٣ - مثلاً: النور / ٥٥، فاطر / ٣٩...

٤ - André Miquel, *La littérature arabe*, p. 19 -

ولكنّ علينا هنا أن نفرز الأوراق، أي أن نميّز بين الإسلام الأساسي، أو الإسلام - النواة، وبين ما أشيع في هذا الدين من قضايا بفعل الاستعمار، والمنظورات الغربيّة. ويوضّح هذا محمد أركون ببراعة، بقوله: "إنّ كلمة الإسلام ومشتقّاتها (إسلاميّ، مسلم) تستعمل دون تمييز في تعابير متنوّعة جدّاً، حالها في ذلك كحال كلمة عالم، دولة، بلد إسلامي (أو مسلم)، إلخ... هذا الانفلاش المولّد للإبهام هو علامة تأخّر مخزن في مجال علم الإسلاميات... ومثل هذا العلم بالإسلاميات الموجز قد أشاع، بفعل هذا الانفلاش، فكرة أنّ الزمانيّ والدينيّ في الإسلام لم ينفصلا، وأنّه، بالتالي، من الممكن ومن الصحيح، أن تدخل تحت كلمة إسلام، كلّ ما هو حاصل فعلاً في أيّ بلد أكثرّيته إسلاميّة. وعلى هذا فالإسلام السياسي في الأمبراطورية العثمانية، والإسلام الاجتماعي في مختلف البلدان التي وقعت تحت السيطرة (الغربية) في القرن التاسع عشر، قد أثرا في تكوين صورة للإسلام تتفق مع أهداف الإمبرياليّة الغربية المتّحدة مع المسيحيّة ذات الرسالة التبشيريّة." (١) وعلى الرغم من بعض الخطأ الذي في هذا الكلام، (٢) لا يمكننا إلا أن نقرّ بأنّ ثمة مسألة على جانب كبير من الأهمية يعرضها أركون هنا، وهي الفراق بين الإسلاميين على النحو الذي أشرنا إليه.

ولكن، من جهة أخرى، لا يمكن أن نفصل، دلالياً، ما بين الإسلام كدين، والممارسة السياسيّة بصورة خاصّة، وبينه وبين القيم والمعرفة، بصورة عامّة. من هنا، يجب أن نشير إلى أهميته الأنتروبولوجيّة، من جهة، وإلى أهميته السلطوية من جهة أخرى.

٢ - القرآن/ دلالة الخطاب السلطويّ/ الترغيب والترهيب: القرآن هو نصّ الخطاب الإلهيّ الذي نزل على النبيّ محمد باللّغة العربية؛ فرسائله التي تلقّاها هذا النبيّ غيباً، إذّا، مصدرها الله نفسه، (٣) أي المطلق. ومن المعلوم أنّ نسخ المصحف التي عرفها العرب ما لبثت أن اقتصر على واحدة، هي نسخة عثمان.

١ - محمد أركون ولوي غارديه، الإسلام الأمس والغد، تعريب: علي المقلد، بيروت: دار التنوير، ط ١، ١٩٨٣، ص ١١٥
 ٢ - في هذا الكلام بعض المبالغة والخطأ. فالدول الغربية دول علمانيّة منذ مدة طويلة، وهي لم تعد ذات رسالة تبشيريّة. في الواقع، إنّ "التبشير" الذي يتكلّم عليه أركون هنا بعيد عن الواقع، وخياليّ إلى حدّ كبير، وخصوصاً أنّه يذكر الأمبرياليّة. فالدول الغربية التي استعمرت الشرق العربيّ لم تفكّر في يوم من الأيام في مسألة التبشير، بل كان كلّ همّها أن تستعمر البلدان الإسلاميّة، وتستثمر مواردها الأوليّة، أو تحوّلها إلى أسواق لتصريف إنتاجها. ولكنّها لجأت إلى تصوير الإسلام بما صوّرتّه من أجل الاحتفاظ بسيطرتها عليه بشكل أو بآخر.

٢ - Regis Blachère, *Le Coran*, Paris: Que sais - je?, Presse universitaire de France, 1969, p. 64

ولهذا الأمر علاقة مباشرة وأساسية بالصراع على السلطة، ذاك الصراع الطاحن الذي قام بين السنة والشيعة، منذ أوائل العصر الأمويّ وانشقاق المسلمين (وهو بمنزلة حرب أهلية مستمرة بينهم).^(١) هكذا لا يمكننا أن نقرأ إلا المصحف العثماني، وإن ذكر بعضهم، كابن النديم (مات عام ٩٩٥ م)، وجود مصحفين قديمين في الكوفة، يختلفان عن النسخة العثمانية.^(٢) فالنسخة الوحيدة الباقية هي نسخة مصحف عثمان.^(٣) كما أنّ هذه القراءة لا يمكن أن تتم بناء على تقسيم السور المكية والمدنية، لأنّها ليست مرتّبة ترتيباً زمنياً.^(٤) حتى إنّنا نكاد نقرأ القرآن بالمقلوب من الناحية الزمنية، كما يقول بلاشير (١٩٠٠ م - ١٩٧٣ م).^(٥) على كلّ حال، تقوم قراءتنا على استخراج المدلول السلطويّ من النصّ القرآنيّ، فنحن هنا لسنا في صدد استقراء طبيعة النسخ القرآنيّة.

ليس النصّ القرآنيّ مجرد نصّ عاديّ، بل نصّ يميلنا فوراً إلى كلام مأسس الحياة العربية. إنّهُ تَجْهيز الحياة (تحويلها إلى جهاز) والإنسان والواقع لفعل كبير، يندرج في مشروع عظيم يرسّخ قواعد الإنسان المسلم في العالم، ويؤكّد سيطرته عليه. من هنا، لا يمكن أن نأخذ مفهوم العالم بشكل مسطح، داخل إطار الزمان والمكان، أعني في الإطار الزمكاني، فالعالم مستودع إشارات (آيات) تتجلّى فيها قدرة الله الإلهية ورحمة الباري بالإنسان والسموات والشمس والقمر والنجوم والأرض والرعد والمطر والجبال والبحر والنبات والحيوانات إلخ: إنّها لا تطرح أمام الإدراك من حيث إنّها كائنات وظاهرات فيزيائية مشخّصة، بل على أساس أنّها شهادات. ذلك أنّ المسألة هي حمل الإنسان على أن يقدر لانهائية المعبدة التي تفصل بين عجزه عن إنتاج أيّ كائن من تلك الكائنات وبين القدرة المنظّمة التي تنفرد وحدها بإيجاد الكون على ما هو عليه.^(٦) من هنا، يقوم جدل بين الإنسان (المخلوق الأعظم) والله (المطلق)، بين ضعف الأوّل وعجزه، وقوة الثاني ومساعدته. أمام هذا الجدل - المحور، تنمّط المفاهيم وتتمفصّل، ويبدأ التعليم المنصوص عليه.

١ - Ibid, p. 21 - 27 (chap. 1). وقارن: محمد أركون، الفكر العربي، ص ٣١

٢ - Ibid, p. 26

٣ - Loc. Cit.

٤ - Ibid, p. 27

٥ - Regis Blachère, *Le problème de Mahomet*, p. 1

٦ - محمد أركون، الفكر العربي، ص ٣٧

والتجليّ الأوّل للتعليم الذي نريد هو ظاهرة الترغيب والترهيب (وهي ظاهرة جدليّة)، هذه الظاهرة التي يتناسب معها بعدان مزدوجان: الموت والحياة/ النار والجنة. ومسألة الموت والحياة هي قضية الإنسان الأولى منذ فجر البشرية. والدين، بحدّ ذاته، نوع من الخلاص - خلاص الإنسان من الموت بموجب صكّ - ميثاق إلهيّ، تعقده الشريعة بين المخلوق والخالق، وتنظّم بوساطته علاقتهما. والأساس الأوّل في الإسلام (وفي المسيحية واليهوديّة أيضاً) لتنفيذ ما في الصكّ الإلهيّ هو الطاعة. هذا الشرط هو الذي يفرّق بين مصطلحي مؤمن وكافر، وهو الذي يفصل بين بُعدي الموت والحياة/ النار والجنة، وبالتالي بين الميت والحيّ. وفعل الطاعة هو الذي يؤكّد الرضوخ لسلطة المطلق (الله) أو ما يسميه محمد أركون "السيادة العليا"،^(١) و"الكائن الأسمى".^(٢) هنا يُنقل الخطاب السلطويّ الإلهي إلى الناس، بشكلٍ نصّ مُلزم، عن طريق وسطاء هم الأنبياء المرسلون، فلا يلبثون أن يحقّقوا توازناً بين التجربة الدنيوية، والعمل التاريخي.^(٣) والنصّ الذي يتشكّل في الوحي، وعن طريقه، ليس نصّاً مغلقاً، بل مفتوح، بمعنى أنّه مدعاة للتأمل، "يعمل على بعث نوع من نظر الإنسان إلى ذاته وإلى العالم وإلى الآيات التي تشكّل بالنسبة إلى كلّ الناس - وليس بالنسبة إلى المسلمين فقط، بالمعنى الضيق لكلمة الشهادة - أفقاً ميتافيزيقياً".^(٤) في هذا المجال يقول عبد الكبير الخطيبي: "وهكذا يعيّن القرآن الدليل في معنیه ظاهره/ باطنه. وكإلهٍ مُخْتَفٍ يحكم الله نظام الغيب، ولكنّه يُكوكب الإنسان والكون بأدلة مرئية، مسموعة، واضحة، مقروءة، ولا يعتبر النبيّ في هذه العلاقة الموجودة بين الله والبشر كمسؤول عن التفسير، بل إنّ مجرد رسول مبین".^(٥)

إنّ مصطلحات الترغيب والترهيب/ الجنة والنار/ الحياة والموت/ المؤمن والكافر مَبثوثة في كلّ مكان من القرآن الكريم، وتتنجّه جميعاً إلى تحويل التاريخ العربي إلى تاريخ إيمان ثابت، يتحقّق في فعلٍ هو خلاصة التاريخ بأسره. والقصاص القرآنيّة نفسها تتّجه نحو إخضاع الإنسان لمشيئة الله/ المطلق. لتتوقف قليلاً عند الآيات التالية مثلاً، لا حصراً:

١ - محمد أركون، مدخل لدراسة الروابط ما بين الإسلام والسياسة، ص ١٥٩

٢ - محمد أركون ولوي غارديه، الإسلام الأمس والغد، ص ١٢١

٣ - محمد أركون، الفكر العربي، ص ٤٠

٤ - محمد أركون ولوي غارديه، الإسلام الأمس والغد، ص ١١٨

٥ - عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ص ٢٣ - ٢٤

الجدول (١ - أ):

- ١ - ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾^(١)
- ٢ - ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢) ... فاتقوا الله وأطيعوا.^(٣)
- ٣ - ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾^(٤)
- ٤ - ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾^(٥)
- ٥ - ﴿كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾^(٦)

الجدول (١ - ب):

- ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مِمَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَالْمَسْكِنَةُ وَبَاءُوا بِعُضْبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾^(٧)

١ - الشعراء/ ١٠٥ - ١١٠

٢ - الشعراء/ ١٢٣ - ١٢٨

٣ - الشعراء/ ١٣١

٤ - الشعراء/ ١٤١ - ١٤٤

٥ - الشعراء/ ١٦٠ - ١٦٣

٦ - الشعراء/ ١٧٦ - ١٧٩

٧ - البقرة/ ٦١

الجدول ٢:

- ١ - ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾^(١)
- ٢ - ﴿...إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾^(٢)
- ٣ - ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾^(٣)
- ٤ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَهُمْ نَصِيرًا﴾^(٤)
- ٥ - ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾^(٥)

الجدول ٣:

- ١ - ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا أَوْلَادَهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٦)
- ٢ - ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾^(٧)
- ٣ - ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُخْشَرُونَ﴾^(٨)

١ - البقرة/ ٩٨

٢ - آل عمران/ ٤

٣ - آل عمران/ ٩١

٤ - النساء/ ١٤٤ - ١٤٥

٥ - الرعد/ ٢٥

٦ - آل عمران/ ١١٦

٧ - المائدة/ ٨٦

٨ - الأنفال/ ٣٦

الجدول ٤ :

- ١ - ﴿قُلْ أُوْنِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا.﴾^(١)
- ٢ - ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.﴾^(٢)
- ٣ - ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا.﴾^(٣)

الجدول ٥ :

- ١ - ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.﴾^(٤)
- ٢ - ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ.﴾^(٥)
- ٣ - ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرٌ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ.﴾^(٦)
- ٤ - ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ، وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ.﴾^(٧)
- ٥ - ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّنُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.﴾^(٨)

يمكننا أن نستخلص من هذه الجداول الخمسة النقاط الأساسية الآتية: وجوب الطاعة

(الجدول ١ - أ)، وتكفير من لا يطيع (الجدول ١ - ب)، وأن الله عدو الكافر (الجدول ٢)، وأن النار/ الموت الأبدي مصير الكافر (الجدول ٣)، وأن الجنة/ الحياة الأبدية مصير المؤمن المطيع (الجدول ٤)، وأن الله يهب الحياة الأبدية/ استمرارية الحياة بعد الموت (الجدول ٥).

١ - آل عمران/ ١٥

٢ - الأعراف/ ٤٢

٣ - الكهف/ ٣١

٤ - البقرة/ ٥٦

٥ - المائدة/ ٩٦

٦ - النحل/ ٢١

٧ - البقرة/ ٢٠٣

٨ - البقرة/ ٢٨

هذه النقاط الخمس يمكن أن نستقها في جدول له طرفان:

- ٢ -	- ١ -
- عدم الطاعة/ الكفر - الكافر - النار - الموت الأبدي	- الطاعة - المؤمن - الجنة - الحياة الأبدية
الجدول ٥ ، ٣ ، ٢	الجدول ٥ ، ٤ ، ١

الجدول ٦:

نلاحظ هنا أنّ الجدول ٥ يتكرّر في الشقين ١ و ٢، ولكن بطريقة متناقضة: ففي الشقّ الأوّل هو البعث إلى الحياة الأبدية، أي إلى الجنة (جنات عدن)؛ وفي الشق الثاني إلى الموت الأبدي المتمثل في العذاب الأبدي (الجحيم، جهنم، النار). وعليه، فإنّ لدولتي الترغيب والترهيب بنية دلالية سلطوية، شديدة الأهمية في الخطاب القرآني. والجدل الحاصل بينهما جدل متوازٍ تمامًا، كما نرى.

ثمّة منطوق صارم يتحكّم بالآيات القرآنية. فالطاعة والوعيد والجنة والنار... يحتمها ميثاق إلهي: ﴿والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه﴾ (الجدول ٢، آية ٥). والميثاق أساسي في تحقيق النصّ، لأنّ هذا انسحب على مستويات الحياة كلّها، السياسية منها والمعرفية؛ كذلك كان "شريعة منزلة دينية واجتماعية." (١) فطبيعة هذا الميثاق الذي كان من خارج طبيعة العرب الجاهليين الحياتية عندما بُشِّرَ به، لا بدّ من أن يؤكّد على تنفيذه، ويُندّر من يخالفه، ولا سيّما أنّ أمورًا جمّة ممّا جاء في النصّ لم تكن شائعة ومقبولة عند معظم الجاهليين، أو على الأقلّ عند عدد كبير منهم، كالاتناع عن الخمر (٢) - هذا الشراب الذي كان مدعاة فخر عند العربيّ قديمًا - وعبادة إله واحد، وغير ذلك. بالإضافة إلى هذا، ثمّة بعض

١ - دومينيك سورديل، الإسلام، تعريب: خليل الجر، جونه: سلسلة ماذا اعرف العربية (المكتبة البولسية)، لا تاريخ، ص ٣٢

٢ - الآية: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾ (النساء/ ٤٣) وكذلك: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة/ ٩٠)

الأمر التي قال بها القرآن كانت تضرّ بمصالح زعماء مكة والحجاز اقتصادياً، ومنها إلغاء تعدد الآلهة الذي كان يدرّ على هؤلاء دخلاً كبيراً من الحج^(١).

لقد كان الترهيب إنذاراً بوجوب الخضوع للسلطة المنزلة في النصّ، والترغيب وعداً بمكافأة دائمة لمن يكرّس حياته خضوعاً للسلطة - سلطة الله و"أولي الأمر"^(٢) - هذه المكافأة هي الجنّة، أي السعادة المطلقة في الحياة الأبدية.

وثمة "لعنة" (الجدول ٢، الآية ٥) تحلّ على من يخالف سلطة الله. و"اللعنة" هي عقاب أبديّ، وأصعب ما يمكن أن يتصوّره إنسان. إنّ النواهي التي تفرضها السلطة الدينية على المسلمين لا تقبل الجدل، بل تفرض الطاعة المطلقة، والإرادة الصارمة للحفاظ على هذه الطاعة. و"اللعنة"، دليلاً، نبذ (نبذ "الكافر") من المجتمع المسلم، أي من مجتمع الله،^(٣) ومن روائع حياة "الآخرة" الأبدية التي تتجسّد في "الجنّة" بشكل ماديّ جدّاً،^(٤) وإحالاته إلى الحرمان المتمثّل في "النار" أو "الجحيم" أو "جهنم" ... وهذه "اللعنة" الدينية لن تلبث أن تتحوّل، مع الزمن، إلى كابوس يطارد السلطة السياسية في العصور اللاحقة. وفي الواقع، الله في الإسلام ليس هو الإله الذي يمنح الحب (كما في المسيحية، مثلاً)، إذ يطلب من المؤمن إسلاماً كاملاً للنصّ القرآني. هذا الإسلام العنيف للنصّ سيكتيف كلّ قانون للكتابة كجسم، كتداخل دليل إلهي. ونحن نعلم من جهة أخرى ما يعد به الله الكافر يُحْيِيهِ، يُعَدِّدُهُ، يُحْرِقُهُ في نار جهنم، إنّه "بنس المصير" ... ولأنّ الكافر يدير ظهره "للكتاب المبين" فالله يقوده إلى جهنم خالدًا فيها أبداً.^(٥) نحن، في القرآن، أمام تأسيس مطلق للسلطة، بل أمام مأسسة مطلقة. إنّه مؤسّسة - جهاز ينسحب على أطراف الحياة كلّها، بأنواعها ومستوياتها. فما هي الأبعاد الأساسية التي أسّسها القرآن؟

١ - قارن: كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ١ / ١٣٤

٢ - الآية: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء / ٥٩)

٣ - ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ، وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ نَجِدَ لَهُ نَصِيرًا﴾ (النساء / ٥٢)

٤ - من ذلك وصف الحوريات والرياض والملدّات وغيرها، والكوثر أيضاً. راجع في معاني الكوثر:

- ابن هشام، السيرة النبوية، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥، ٢ / ٣٠ - ٣١

- ابن منظور، لسان العرب، ٥ / ١٣٣

وقارن الجدول ٤، الآية ٣

٥ - عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ص ٢٤

٣ - محاور السلطة: علينا أن نتوقف، لكي ندرس مفاسل السلطة الإسلامية، على محاور أربعة تشكّل عمادها: الدين، والسياسة، والقيم، والمعرفة. ولا يمكن أن نفصل محورًا من هذه المحاور المذكورة عن الآخر، نظرًا إلى تكاملها وتداخلها التامين.

أ - الدين: إنّ رأس الهرم السلطويّ هو الدين. فكلّ ما في المجتمع الإسلامي ينطلق منه، ويتمحور حوله. إنّ مجتمع دين أولًا، كما أنّ "الحضارة الإسلامية... حضارة فقه."^(١) فعلاقة المسلم بالقرآن علاقة الجذاب مستمرّ، فرديًا وجماعيًا، ولا سيّما علاقته بالرسالة التي يعتبرها أساسًا "ذات جوهر إلهي".^(٢) والفقه، بحدّ ذاته، إنتاج عربيّ إسلاميّ"^(٣) إذا صحّ التعبير، ذلك لأنّه قد طبع بميكانيكته أساليب التفكير في الحضارة العربية؛ ف"طريقة عمل العقل العربيّ، سواء في الفقه أو النحو أو الكلام... هي طريقة واحدة تقوم على الآليات أو الميكانيزمات نفسها التي تقوم عليها طريقة الفقهاء..."^(٤) فالدين محور الفكر، حتى ليتمكننا القول إنّ جلّ ما أفرزته الحضارة الإسلامية هو الفكر الدينيّ، قبل كلّ شيء.

ولقد أوضحنا، في الفصل الأخير من الباب السابق، حيوية فعل الدين الإسلامي في حياة الإنسان العربي، فلا داعي لتكرار ذلك ههنا. ولكن لا بدّ لنا من أن نشير إلى أنّ طبيعة الدين الإسلامي تختلف كثيرًا عن طبيعة الدين المسيحيّ، مثلاً، فالدين المسيحيّ لم يرتبط بالتشريع في المجتمعات المسيحية، في حين أنّ التشريع هو جزء أساسي من العلوم الدينية الإسلامية؛^(٥) هذا بالإضافة إلى بعض الفروق التي سنبيّن أهمّها لاحقًا. كذلك يختلف الدين الإسلامي عن اليهوديّ، وإنّ التقيّ معه في قضايا الله القويّ المنتقم،^(٦) وفي مفهوم الانتقام بحدّ ذاته، أو في مفهوم "العين بالعين والسنّ بالسنّ"^(٧) وفي مفهوم الشعب المختار

١ - محمد عابد الجابري، مقال: الفقه والعقل والسياسة، الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٤، ص ١٧

٢ - R. Blachère, *Le Coran*, p. 111

٣ - محمد عابد الجابري، مقال: الفقه والعقل والسياسة، ص ١٧

٤ - المرجع نفسه. والقرآن، في الواقع، مصدر بيبليوغرافي غير مكتمل. ما يكمله هو الحديث. (R. Blachère, *Le problème de*

(Mahomet), p.2

٥ - قارن: كارلو نالينو، تاريخ الآداب الإسلامية، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ص ٩٩

٦ - راجع، مثلاً: البقرة/ ١٦٥، والمائدة/ ٩٥، وآل عمران/ ٤، إلخ...

٧ - بل إنّ بعض آيات العهد العتيق والقرآن تلتقي هنا. يقول العهد العتيق، مثلاً: "كسّر بكسر، وعين بعين وسنّ بسنّ كالعيب كما أخذت عيبًا في الإنسان كذلك يُحدّث فيه." (لاويون: ٢٤ / ٢٠). وجاء أيضًا: "وإنّ حصّلت أذية تُعطي نفسًا بنفس، وعينًا بعين،

واستخلافه على حكم الأرض،^(١) أو في أنّ الانتصار أمر تقرّره المشيئة الإلهية،^(٢) وغير ذلك مما لا يدخل في إطار هذه الدراسة.

الدين الإسلامي ينبوع العمل في المجتمع إبدأً. إنّه حقل الحركة، ومن خلاله تتجلى الأشياء، وتأخذ معانيها. فهو، قبل كلّ شيء، يؤكّد على قدرة "الله" المطلقة، ونستشف منه أنّ عمل الإنسان في الدنيا هو اكتشاف حكمة الخالق في مخلوقاته. ولا يمكن للعمل أن يؤدّي إلا انطلاقةً من أسس الدين. على العموم، لا يمكننا أن نفهم طبيعة الحضارة الإسلامية ما لم نفهم طبيعة الدين الإسلامي نفسه، وننطلق منه مباشرة. ولكن، سيميولوجياً، الدين، بحدّ ذاته، مفهوم خضوع تامّ. وليس هذا الخضوع ميتافيزيقياً فقط، بل دنيويّاً أيضاً، ولا سيّما في الإسلام. إنّ الأوامر والنواهي التي تحتقن النصّ القرآني، وتكوّن معظمه، للدليل حاسم على ما نقول، على اعتبار أنّها أوامر ونواهي تتعلّق بالعالم الأرضي إلى جانب العبادات،^(٣) وخصوصاً الجانب القضائي والحقوقيّ، إذ انطلق هذان الجانبان من مفهوم نهائي للخير والشرّ، وقاما عليه فقط.^(٤) وتشكّل هذه الأوامر والنواهي صوت السلطنة المطلقة التي تنسحب على المؤسسة الأرضية الكبرى، وعلى جميع ما فيها وما تفرز.

ب - السياسة: لا يمكن أن نفصل السياسة عن مفهوم الأمة. فالأمة هي غائيّة المشروع الإسلامي، وإن كانت تحتوي، في ذاتها، على معاني أوسع مما يبدو للوهلة الأولى. فهذه اللفظة وردت كثيراً في القرآن الكريم، ولكنها اتخذت، في حقل الممارسة الفعلية، معاني أوسع من تلك التي تبدو على السطح. يرى ماسينيون Massignon (١٨٨٣ م - ١٩٦٢ م) أنّ لفظ "أمة" Umma تعني "مجموعة الناس التي أرسل إليها الله نبياً، ويشكّل هؤلاء الذين آمنوا بعد أن سمعوا نبوته، وأقاموا ميثاقاً مع الله عن طريق نبيّه."^(٥)

وَسِنًا بَسِيًّا، وَيَدًا بِيَدٍ، وَرَجُلًا بِرَجُلٍ، وَكَيْتًا بِكَيْتٍ، وَجُرْحًا بِجُرْحٍ، وَرَضًا بِرَضٍ. (الخروج، ٢١: ٢٣ - ٢٥) ويقول القرآن الكريم: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا...﴾ (المائدة/ ٤٥)

١ - راجع، مثلاً: النور/ ٥٦، والأنعام/ ١٦٦، وفاطر/ ٤٠، إلخ...

٢ - R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, p. 13

٣ - كمفهوم الزواج (النكاح) والطلاق، والتعامل مع المرأة (في سورتي "البقرة" و"النساء" مثلاً)، وحقوقهم المدنية (سورة النساء)، ومعاقبة

السارقين: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.﴾ (المائدة/ ٣٨)

٤ - من المفيد هنا العودة إلى مقدمة الكونت ليون أوسترووغ، راجع: El Mawardi, *Le droit du kalifat*, p. 73

٥ - Louis Massignon, *Opéra Minora*, v. 1, p. 97

وهذا هو معنى الأمة كما ورد في القرآن الكريم. فقد جاء: ﴿وَكَذَلِكَ جَمَعْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(١) وجاء: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ﴾^(٢) والأمة، هنا، هي المجموعة والجماعة.^(٣) وجاء: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾^(٤) ويرى ماسينيون أن لفظة "أمة" تعود في أصلها إلى لفظة "أم" umm = mère، و"خيمة" tente، و"أهل"، و"زوجة الزعيم"، و"أهل بيته" maisonnée.^(٥) ويرى ابن منظور (١٢٣٢ م - ١٣١١ م) أن الأمة هي الدين، والطريقة، والنعمة (الإمّة)، والهيئة، والحال، والشأن، والعيش الرخي.^(٦)

على أن هذه التحديدات كلّها، بنظرنا، لا تفي بالغرض. فالأمة، بالمعنى السياسي لدلالة المشروع الإسلامي هي، في معناها الأوسع والأعمق، ما يدعوه محمد أركون ومكسيم رودنسون "دار الإسلام".^(٧) وما زريده بهذا التعبير هو تأسيس دار - أمة تتسع بانتظام وباستمرار، ويكون مثالها الأعلى المجتمع المسلم، ويحكمها خليفة، أو من يتمتع بمقومات الخليفة المسلم.

بناءً على هذا، كانت السياسة أو الحكم إكمالاً شرعياً للمشروع الديني الإسلامي، حتى إن المسلم، مبدئياً، لا يمارس دينه ممارسة كاملة إلا إذا حكم. فالسياسة، من هذه الناحية، وجه من وجوه الدين، بل عنصر متمم له ومنقّد، ف"دار الإسلام" لا يحافظ عليها إلا المسلمون، ولا تكون إلا لهم، فالسياسة هي التنظيم السلطوي الأرضي الذي يحقق الوعي الديني كفعل، فلا يبقى مجرد تجريد غيبي.

١ - البقرة/ ١٤٣

٢ - البقرة/ ٢١٣

٣ - وهي أيضاً الدين، على ما يقول ابن منظور. (راجع: ابن منظور، لسان العرب، ١٢ / ٢٣ (مادة: أم))

٤ - آل عمران/ ١١٣

٥ - Louis Massignon, *Opéra Minora*, v. 1, p. 98

٦ - ابن منظور، لسان العرب، ١٢ / ٢٣ - ٢٤ (مادة: أم)

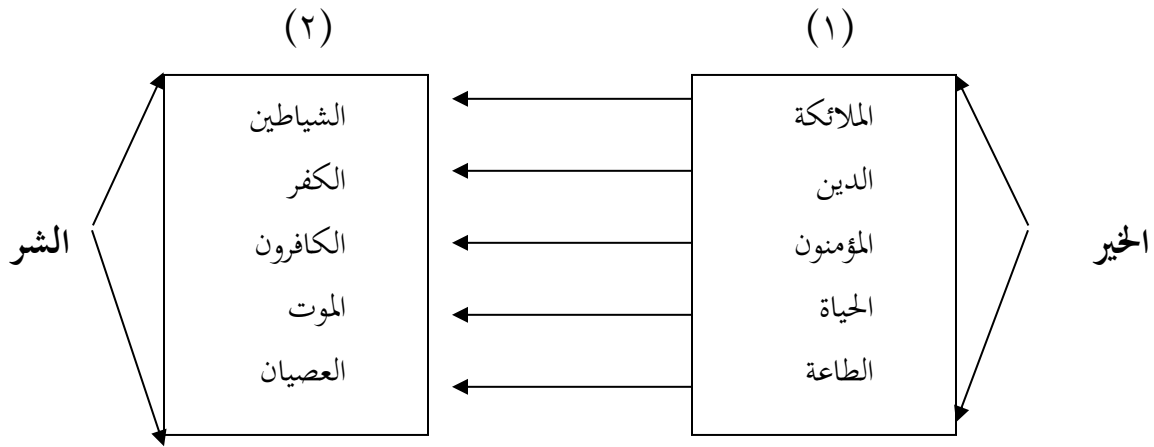
٧ - قارن:

- محمد أركون، الإسلام التاريخية والتقدم، ص ٩

- مكسيم رودنسون، العرب، ص ٤١

والبنية السياسية التي عليها نتكلم جهاز، لأنّها آلة للتنفيذ. فالصكّ أو "الميثاق" الذي عقده الله بينه وبين شعبه المسلم، عن طريق الدين الإسلامي، ينقّذه الجهاز السياسي. وقد كان واضحًا، منذ انتقال النبي إلى يثرب، أنّ ثمة علاقة حسّاسة تربط بين المعنى الديني المقترّح في الخطاب القرآني وبين السلطة السياسيّة، سياسيًا، وعسكريًا أيضًا. (١) إذ تمّ ظهور النبي كإنسان خارق بعد الهجرة. (٢) لذلك ليس غريبًا أن نرى أنّ أكبر حدود للأمبراطورية التاريخية هي حدود الأمبراطورية الإسلامية العربية؛ فالفتح باسم الدين كان توسيعًا لرقعة الأمبراطورية المذكورة، عن طريق عمل سياسي - عسكري، يوسّع رقعة "دار الإسلام"، بإخضاع الأراضي.

ج - القيم: المعيار الأوّل للقيم في القرآن هو "الخير". فثمة جدل دائم بين الخير والشرّ، ينسحب على كلّ شيء: الملائك/ الشيطان، الحياة/ الموت، العدل/ الظلم، المؤمن/ الكافر، الطهارة/ الدنس، الأخلاق/ الفساد، الإباحة/ النهي... وطرفا الخير والشر محور كلّ وجود. على أنّ علمها المطلق الذي يعصى على الإنسان قد نزل في القرآن بشكل مكتمل ونهائي، (٣) وعرفت له رموز تجريدية، نخصي بعضها الأهمّ في الجدول الآتي:



الجدول ٧

١ - قارن: محمد أركون، مقال: مدخل لدراسة الروابط ما بين الإسلام والسياسة، ص ١٦٠

٢ - R. Blachère, *Le problème de Mahonet*, p. 3

٣ - El Mawardi, *Le droit du kalifat*, p. 7

نلاحظ هنا أنّ لكلّ طرف نقيضاً، وأنّ نقاط كلّ طرف تتداخل ونقاط الطرف الآخر. على أنّ محورين أساسيين لا نجد لهما نقيضاً هما الله والأنبياء. وعليه، فهما يشكّلان أهمّ ما في سلّم الوجود. إنّ التعارض الجذريّ الحاصل، في نواة القيم، بين الخير والشرّ هو الذي يحدّد الأعمال في الدنيا. ووظيفة النبوة أن تهدي الناس، لكي ينتصر الخير على الشر. وبالتالي، فإنّ نظام القيم الذي ينطلق من القرآن، ومن الجدل الذي أكّد القرآن عليه، ليس مجرد نظام تاريخي، بل نظام يتخطّى الزمن والأحداث والمكان، ويصير مفارقاً في النهاية، ويعمّ الأشياء. لذلك نجد، مثلاً، أنّ المعارك التي خاضها النبيّ مع المشركين بهدف إحقاق الحقّ وإخضاعهم لمشية الله، تعود إلى محور غيبيّ، في دلالتها، وفوق - تاريخيّ transhistorique، فهي تندرج في إطار الجدل الحاصل بين الخير والشر، في سلّم القيم الدينيّة القرآنيّة. والنبي، كشخص تاريخيّ، وازنّ بين التجربة الدينيّة والعمل التاريخيّ، ولكنّه فارق تاريخيّته ليصير رمزاً، وصورة لإرادة الخير المطلق (الله = اليقين) التي تجلو معنى مسيرة التاريخ، والمغزى الحقيقيّ فيه، أي إحقاق الحقّ في الزمن.^(١) لهذا نجد أنّ الحاكم ملزم بالعدل بين الناس، أيّاً كانت الأسباب،^(٢) لبناء المجتمع المثاليّ، وعليه، "قبل أيّ مسلم آخر... أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؛"^(٣) ولهذا السبب أيضاً دُعِيَ القرآن "الفرقان".^(٤)

د - المعرفة: بناءً على ما ورد من دلالات في النصّ القرآني نفسه، لا يمكن أن تصمد المعرفة، مبدئيّاً، ما لم تكن قوّة تعمل إلى جانب السلطنة. فالمعرفة التي نقصد، أيّاً كانت، والتي يمكن أن نجتمعها في كلمة "فكر"، هي نواة صلبة تدعم قاعدة السلطنة، وترتبط أساساً بالقرآن. فالفكر العربي، "يؤكد ذاته سلفاً في القرآن في صورة دققات قويّة، وحدوس خصيبة، ودفعات جرأة."^(٥) وليس الفقه، بنظرنا، إلّا الدعم الشرعيّ لطاقت المعرفة التي تشكّل، بحدّ ذاتها، قوّة بيد السلطنة. فالفقه تشريع للعمل المنقذ، والدين أساس له، والقرآن هو القاعدة. هنا نعود إلى قاعدة الخير والشرّ، عندما نحكم على العمل، وعلى القوّة المعرفيّة

١ - قارن في بعض ما ذكرنا: محمد أركون، الفكر العربي، ص ٤٠ - ٤١

٢ - صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ص ٤٧٥

٣ - دومينيك سورديل، الإسلام، ص ٦٥

٤ - الآية: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان/ ١)

٥ - محمد أركون، الفكر العربي، ص ٤٥

التي تنفذه. سنضرب مثالاً على ذلك من القرآن الكريم نفسه. ورد: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْتَرُهُمْ كَاذِبُونَ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ.﴾^(١) وهذه الآية علاقة بالعمل التاريخي الزمني الذي كان يناهض سلطة النبي. ولا داعي لأن نذكر أهمية الشعر والشاعر في الحياة الجاهلية. فالشعر كان نواة المعرفة آنذاك، والشاعر صوت القبيلة، وأحياناً سيدها.^(٢) بل أكثر من ذلك، كان الشاعر يدعي لونه من السحر، ويقصد أن يفعل بقصيدته فعل السحر؛^(٣) بل كان لكل شاعر شيطان.^(٤) فنظرًا إلى فعل الشعر في نفوس الناس، ونظرًا إلى أذيته التي كان يسببها للنبي ودعوته، جاء التحريم في الآية المذكورة. على أن التحريم لم يكن، دلاليًا، مخالفًا للشعر، بل كان يخص ما ناهض منه النبي ودعوته. وقد لجأ النبي هو أيضًا، إلى الشعراء في صراعه المشركين وشعراءهم، وكان حسان بن ثابت (٥٩٠ م - ٦٧٤ م)، مثلاً، يدعو دعوة مناقضة

١ - الشعراء / ٢٢١ - ٢٢٧

٢ - André Miquel, *La littérature arabe*, p. 20-21. وكانت قوته، تكمن في أنه يجسد المثال الأعلى المشترك في القبيلة. قارن:

- سامي العاني، الإسلام والشعر، الكويت: عالم المعرفة، حزيران ١٩٧٨، ص ٧ وما بعدها.

- ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، ص ١٠٩ وما بعدها

٣ - كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ١ / ٤٦ - ٤٧. وقارن:

- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ١٩٦

- سامي مكة العاني، الإسلام والشعر، ص ١٤ - ١٥

٤ - يقول الجاحظ: "فإنهم (أي العرب) كانوا يزعمون أن مع كل فعل من فحول الشعراء شيطاناً يقول كل فعل على لسانه الشعر." (الجاحظ، كتاب الحيوان، بيروت: دار صعب، ط ٢، ١٩٧٨، ٢ / ٤٦٥) ويروي على لسان بعض الشعراء قوله:

إني وكلُّ شاعرٍ من البشر
شيطانهُ أثني وشيطاني دكر.

وعلى لسان غيره:

إني وإن كنتُ صغيرَ السنِّ
وكانَ في العَيْنِ بُؤُ عَنِّي

فإنَّ شيطاني كبيرُ الجِنَّ

راجع في هذا الشأن أيضًا مقدمة "عبقر" لشفيق المعلوف. وراجع في مسألة الشعر الجاهلي:

- طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص ١٣٣ وما بعدها

- مرجوليوث، أصول الشعر العربي، ص ٥٣ وما بعدها

لدعوة المشركين، ويسبغ الصفات الإلهية على المعارك التي كان النبي يخوضها.^(١) ولهذا مدلول سياسي - معرفي يهدف إلى رفع العمل الزمني، أي التاريخي، إلى حالة فوق - تاريخية، ويجعل منه رمزاً لمواجهة المشركين، من جهة، ومصارعة الخير لقوى الشر، من جهة أخرى.

إنّ المعرفة، كقوة تتمتع، في المشروع الإسلامي، بأهمية بالغة، وترتبط كثيراً بمفهوم العقل، "وهو يشير إلى سبيل تيقظ وإقامة بنية ضمير نفسي تام الانشداد يتطلّع إلى إدراك حقيقة سابقة، له أساس أونتولوجي بدونه يتعدّر فهم حاضر الإنسان والعالم."^(٢) ولذا نجد معظم العمل العقلي والفكري الذي قام به المفكرون العرب يرتبط مباشرة بالإسلام، ويربط المعرفة به. وسواء أكان العلم فلسفةً، أو تصوّفاً، أو أدباً، أو فقهاً... فإنّ حال المعرفة تبقى قوة مع السلطة (وأحياناً عليها)، إذا ما استقرأنا تاريخها، دلائياً، عند العرب (حتى نهاية العصر العباسي).

هذه هي العناصر الأربعة التي تكوّن محاور السلطة في القرآن الكريم. ولكن لا بدّ من الوقوف هنا عند ثلاث نقاط مهمّة، ترتبط أولها بالدين، وثانيها بكلا الدين والسياسة معاً، وثالثها بالسياسة وحدها.

٤ - النقاط الثلاث الرئيسة في محاور السلطة:

١ - النقطة الأولى: الله: لا يمكن أن نفهم الله في الدين الإسلامي كما نفهمه في سواه من الأديان، على الرغم من بعض الصفات المشتركة. ف"إذا كان اليهود قد أعطوا، في النهاية، إلههم اسماً ليس هو كذلك (يهوه: مَنْ هو موجود، أو الذي هو)، فإنّ بعض العرب تركوا إلههم بدون اسم. فإنّ "الله" هي إدغام (مع بعض القلب والحذف) لكلمة الإله."^(٣) وينطبق هذا على المرحلة الإسلامية. على أنّنا يجب أن نشير هنا إلى أنّ الكثير من صفات الله التي ذكرها العهد العتيق معروفة في القرآن؛ بيد أنّ هذا لا يعني أنّ الله في كلتا الديانتين واحد في صفاته.

١ - قارن: سامي مكة العاني، الشعر والإسلام، ص ٢٣. ونضرب مثلاً على الشعر الذي قيل لدعم الإسلام من قول حسان بن ثابت:

وقال الله قد يسرّرت جُنْدًا
هُمُ الأَنْصَارُ عَرْضَتْهَا اللِّقَاءُ

(محمد طاهر درويش، حسان بن ثابت، ص ٤٧٥)

٢ - محمد أركون، الفكر العربي، ص ٩٩

٣ - J. Chelhod, *Les structures du Sacré chez les arabes*, p. 97. وقارن: ابن منظور، لسان العرب، ١٣ / ٤٦٧ وما

بعدها (مادة: أله)

إنّ مفاهيم الخير والشر، والحلال والحرام، مهمّة جدًّا في الإسلام، وبينها تداخل كبير. فنحن نجد لفظة "جنّ" تعني الشياطين كما تعني الملائكة، في بعض الأحيان؛ ذلك لأنّ هذه المخلوقات قد ارتفعت أحيانًا إلى السماء بعد أن تحوّلت إلى قوى خير، ومنها انبثقت الملائكة بعد قرانٍ إلهيٍّ.^(١) حتى إنّ العالم العلويّ قد تمّ مفهومه انطلاقًا من العالم الأرضيِّ.^(٢) ونظريّة الحرام تتكامل: فالشياطين كانوا ملائكة قبل أن يتمردوا، وفي هذا يقول القرآن: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾.^(٣) وفي هذا الأمر يقول ابن الأثير (مات عام ١٢٣٢ م): "فأولهم (أي أول من أنكر نعمة الله) وإمامهم ورئيسهم إبليس، وكان الله تعالى قد حسن خلقه وشرفه وملّكه على سماء الدنيا والأرض فيما ذكر، وجعله مع ذلك خازنًا من خزائن الجنة، فاستكبر على ربّه، وادّعى الربوبية، ودعا من كان تحت يده إلى عبادته، فمسخه الله شيطانًا رجيماً، وشوّه خلقه، وسلبه ما كان خوله، ولعنه وطرده عن سمواته في العاجل، ثمّ جعل مسكنه ومسكن أتباعه في الآخرة نار جهنّم."^(٤) ويقول الطبري في الجنّ إنّهم كانوا قبيلة من الجنّ، وقد سمّوا بذلك "لأنّهم خزائن الجنة، وكان إبليس مع ملكه خازنًا" و"من أشرف الملائكة وأكرمهم قبيلة... وكان له سلطان السماء الدنيا وكان له سلطان الدهر."^(٥) ويرى بعضهم أنّ الله "لما فرغ من خلق ظهر الأرض أسكن الجنّ فيها، وذلك قبل آدم"، فجعلهم من مارج من نار، وإبليس فيهم، ونهّاهم عن سفك دم البهائم وأن يظهروا المعصية فيما بينهم، فسفكوا دمها وتعادوا، فأرسل إليهم الله ملائكة طردوهم إلى جزائر البحار، وقتلوا منهم كثيرًا، وكان إبليس قد سأل الله أن يرفعه إلى السماء، فصار مع الملائكة، وجعله خازنًا على سماء الدنيا.^(٦) إلّا أنّه، عندما أمره الله بأن يسجد لآدم، أبا زاعمًا أنّه من نار وآدم من طين، والنار أشرف من الطين، لهذا السبب لعنه الله.^(٧)

١ - Ibid, p. 93, 96

٢ - Ibid, p. 93

٣ - البقرة/ ٣٥

٤ - ابن الأثير، الكامل، ١٥ / ١

٥ - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٤١ / ١ - ٤٢

٦ - المسعودي، مروج الذهب، ٤٠ / ١

٧ - المصدر نفسه، ٤١ / ١

يوضح هذا كله كيف تتكامل نظرية الحرام: فالحرام الصافي وغير الصافي، المقدس والرّجس يتكاملان.^(١) و"الجن الصديق... هو، تحديداً، ذاك الذي يستطيع أن يترك حالته الجهنمية لكي ينصت إلى صوت السماء."^(٢)

من خلال ما ذكرنا يظهر لنا أنّ علاقة الله بمخلوقاته هي، أولاً، علاقة سيّد بمسود، وبالتالي تقوم على الطاعة قبل كلّ شيء. على هذا النحو تتحدّد علاقة الإنسان بالله في الإسلام. فالإنسان عبد، والحقّ الوحيد الذي يملكه هذا العبد هو الطاعة. إنّهُ مسؤول أمام الله عن أعماله، وليس "التكليف" إلاّ "فَرْضَ" الله على الإنسان سلوكاً يكون الإنسان مسؤولاً عنه تجاه ربّه.^(٣) فالله "سريع الانتقام"^(٤) و"عقابه شديد".^(٥) والملاحظ أنّ القرآن يتجنّب اعتبار الله طيباً فقط،^(٦) و"يصفه بكامل قوّته ومفارقته."^(٧) ولكنّه ليس إلهاً من غير رحمة، بل معطاء، يدير العالم،^(٨) ويحاسب بعدل مطلق، بل يأمر به: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ، إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾^(٩) على أنّ الله في المفهوم الإسلاميّ هو أيضاً مصدر الطاقة لكلّ ما في الوجود. إنّهُ مصدر السيادة العليا. وهو أساس البرنامج الأرضيّ للتوزيع السلطويّ، لأنّه إرادة مطلقة، "قادرة على كلّ شيء، وعلم لانتهائيّ، وسيادة مطلقة على الإنسان والعوالم والمعنى."^(١٠) والوجود يصبح، في نهاية المطاف، شهادة لإرادة المطلق - الله. وفي هذا المجال، يقول عبد الكبير الخطيبي: "بهذا التعارض بين النهار والليل يتعلّق قانون اللغة العربية التي اصطفاه الله ضدّ كلّ اللغات (الأعجميّة) حتّى يجعل أدلّة كلامه سهلة القراءة. نحن هنا أمام وضوح استراتيجيّ يدخل في صراع مع الحديث الرمزيّ والحكميّ للقرآن. ومن هنا ترسم الحركتان الأساسيّتان

١ - J. Chelhod, *Les structures du Sacré chez les arabes*, p. 93 - 94 -

Ibid, p. 94 - ٢

R. Brunchvig, *Etudes d'islamologies*, v. 1, p. 181 - ٣

٤ - ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ (آل عمران / ٤)

٥ - ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يُرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا، وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (البقرة / ١٦٥)

Louis Massignon, *Opéra Minora*, v. 1, p. 95 - ٦

R. Blachère, *Le Coran*, p. 32 - ٧

Loc. Cit. - ٨

٩ - النساء / ٥٨

١٠ - محمد أركون، *الفكر العربي*، ص ٣٥

اللذان تشقّان انغلاق التمرکز حول اللوغوس الإسلامي؛ من ناحية يوجد الكلام - العقل (أي النطق)، منغلّقاً على التقليد، كما هي الحال عند الفقهاء، والفلاسفة، والقضاة، والمفسّرين، وتوجد من ناحية ثانية عبادة النصّ ومعناه اللامتناهي كما هي الحال عند الأنبياء والمتصوّفة والشعراء.^(١)

ولكنّ، الله ههنا، ليس مجرد فكرة تضيع في التجريد الغيبيّ، بل له صفات منزهة، هي أسماء، يقال لها "أسماء الله الحسنى". ورد في القرآن الكريم: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ، فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ، سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.^(٢) وورد: ﴿قُلِ: ادْعُوا اللَّهَ وادعوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾.^(٣) وورد: ﴿اللَّهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾.^(٤) وورد: ﴿هُوَ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ، لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾.^(٥) وهذه الأسماء بمنزلة تجريد لله، وهي تمثل أفضل ما يمكن أن يوصف به. على أنّ هذه الأسماء هي، أيضاً، من لدن الله، أي أنّ الله، في كلامه، وصف بها نفسه، ومنع أن يسمّى بغيرها. وقيل في هذا الأمر: "وقد سمّى الله تعالى نفسه بها وأمر أن يُدعى بها ويسمّى، ونهى أن يُدعى ويسمّى بغيرها ممّا لم يرد في الشرع إطلاقه عليه تعالى لما يوهمه ما المعاني التي لا تليق بجلاله فلا يقال: يا أبيض الوجه، يا سخيّ، يا عارف، يا شجاع، ونحو ذلك، وسمّا إلحاداً في أسمائه وميلاً وانحرافاً عن الحقّ فيها كما صنع المشركون حيث اشتقّوا لأهنتهم أسماء كالكالات من الله، والعزّي من العزيز، ومناة من المنان، وتوعّد الملحدّين فيها بالجزاء في الآخرة على ما عملوا من الباطل في الدنيا."^(٦) وفي الحقيقة إنّ لهذه الاسماء^(٧) التي من لدن

١ - عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ص ٢٤

٢ - الأعراف / ١٨٠

٣ - الإسراء / ١١٠

٤ - طه / ٨

٥ - الحشر / ٢٤

٦ - حسنين محمد مخلوف، أسماء الله الحسنى، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤، ص ١٩

٧ - أسماء الله الحسنى تسعة وتسعون هي الآتية: الله، الرحمن، الرحيم، الملك، القدّوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارئ، المصوّر، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعزّ، المذلّ، السميع، البصير، الحكيم، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الغفور، الشكور، العليّ، الكبير، الحفيظ، المقيت، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، المجيد، الباعث، الشهيد، الحقّ، الوكيل، القويّ، المتين، الوليّ، الحميد، المحصي، المبدئ، المعيد، المحيي، الحيّ، القيّوم، الواجد، الماجد، الواحد، الصمد، القادر، المقدر، المقدم، المؤخّر، الأوّل، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالي، المتعالي،

الله نفسه، مدلولاً خطيراً، على اعتبار أنّ القرآن هو كلامه؛ فهذا يعني أنّ الله - الخالق يريد أن يُذكر باستمرار، أن يؤكّد على وجوده ونوعيّة هذا الوجود، كمحور تشريعيّ لجميع أنواع السلطة القائمة على وجه الدنيا، من جهة، كما يعني ذلك أن يظهر للإنسان ضعفه أمام قدرة الخالق العظمى. واللافت أنّنا نجد في اليهوديّة أمرًا مماثلاً، فاليهود يدعون الله بأسماء له (إلوهيم، أدوني، يهوه، ياه، إلخ.) ولا أحد يعرف اسمه الحقيقي وكيفية التلقّف به سوى الكاهن الأكبر الذي يدخل، مرّة واحدة في السنة، إلى قدس الأقداس، وهناك يلفظ الاسم الإلهي، وسط جلبة الخارج كي لا يتمكن أحد من سماع هذا الاسم.

ويمكن، بنيويًا، أن ندرس نوع الخطاب القرآنيّ بناءً على محاور أساسيّة أربعة:

١ - المخاطب أو المرسل: وهو الله - مصدر الخطاب بنفسه. وهذا المحور، دلاليًا، يشكّل الطرح، بمعنى أنّه يطرح في الخطاب ما يريد أن ينفذ، أي أوامره. وهذا المخاطب هو المكوّن والمحرّك الأساسيّ لكلّ ما في هذا الخطاب.

٢ - الناقل أو الوساطة: وهو النبي محمد. ووظيفته نقل الخطاب إلى التاريخ، أي تحويل النصّ المجرد إلى نصّ تاريخيّ - زمنيّ. ولا نريد بلفظة "تاريخيّ" و"زمنيّ" هنا المحدوديّة، أي لا نريد بهما أنّ الخطاب القرآنيّ مجرد خطاب يتعلّق بالزمن، بل المقصود أنّه يتحول إلى واقع ينفذ ويدخل في نطاق العمل، فيتخلّى عن تجريد الفكر ليصير تنفيذًا وأوامرًا بالتنفيذ، وبالتالي ليصير شريعةً، فيكتسب، إلى جانب مطلقيّته، تاريخيّة وزمنيّة. وهنا يتعلّق الأمر بالمفهوم القائل إنّ القرآن يجمع، في آن، الروحي (المجرد)^(١) والزمنيّ - التاريخيّ (المجسد). ووظيفة الناقل تكمن في أنّه يحقّق تنفيذ الخطاب القرآنيّ داخل التاريخ؛ فالأعمال التي قام بها النبيّ، كما ذكرنا، كان لها دائماً مصدر دينيّ، إلى جانب أنّها تمثّل واقعًا سياسيًا تاريخيًا، بمعنى أنّ وظيفة الناقل، أي النبيّ، ليست مجرد وظيفة جامدة نقلية، بل توازن بين تجربة الدين وأوامره وتجرباته،

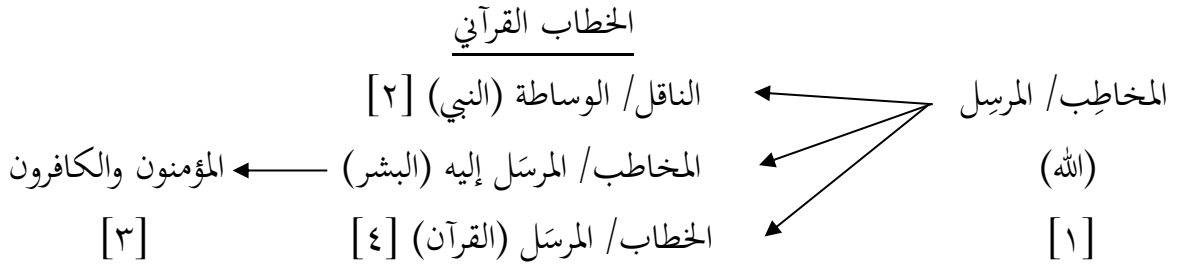
البرّ، التّوّاب، المنتقم، العفوّ، الرّؤوف، مالك الملك، ذو جلال والإكرام، المقسّط الجامع، الغنيّ، المتعنيّ، المانع، الضارّ، النافع، النور، الهادي، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور، الثمّيت. (المرجع السابق، ص ٢٧ - ٨٤)

١ - لا نقصد هنا بالروحي ما شاع من مفهوم الروح عند الفلاسفة العرب. (راجع في هذا: Louis Massignon, *Opéra Minora*, (v. 2, p. 562)، بل ما هو تجريد غيبيّ مرتبط بالماورائيات.

وبين عمل التاريخ وواقعيته. (١) "وعلى هذا النحو يحافظ النبيّ في التاريخ المباشر على مطلب شهادة نوعية: إنّه الشاهد على الإلهيّ لدى البشر، وشاهد على البشر لدى الله." (٢)

٣ - المخاطب أو المرسل إليه: وهو البشر. وهؤلاء، في الخطاب القرآني، ليسوا بفاعلين، بل منفعلون. فهم يساعدون الناقل (النبيّ) على تحقيق الإرادة المفارقة، أي على تنفيذ الخطاب وإرادة المخاطب. وهنا بالتحديد يتحوّلون بدورهم إلى فاعلين، كلٌّ داخل حقله في الإطار التاريخيّ الزمنيّ. والمخاطب أو المرسل إليه نوعان، كما ذكرنا، نوع يفعل إيجابياً (المؤمنون)، ونوع آخر يفعل سلبياً (الكافرون).

٤ - الخطاب أو المرسل: وهو النصّ نفسه، بما هو نصّ فقط، أي بغير شخصيّاته الخارجية ومنفذيّه... وهذا النصّ هو الفكرة المطلقة المعبر عنها في لغة - خطاب، تمثّل كتاب الله (القرآن). وهو، من جهة أخرى، يحتوي على تجريد (الفكر) وتجسيد (اللغة)، شأنه في ذلك شأن أيّ خطاب آخر. على أنّنا، أمام هذه النوى الأربع المهمة، لا بدّ لنا من أن نشير إلى أنّ القوام الأول هو المخاطب (المرسل)، لأنّه مصدر كلّ فكر (تجريد) وفعل (تجسيد) يظهران في الوجود الإنساني وفي الزمن والتاريخ، كما يوضح لنا الجدول الآتي:



الجدول ٨

هنا نجد نواة الخطاب ترد مرّتين: مرّة في كونها يسببها الله (المخاطب / المرسل)، وأخرى في كونها تستوعب كلّ شيء في داخلها. على أنّنا يمكننا أن نختصر هذا الجدول (الجدول ٨) في جدول آخر:

١ - محمد أركون، الفكر العربي، ص ٤٠

٢ - المرجع نفسه، ص ٤٢

المرسل (١) ← الوساطة (٢) ← المرسل إليه (٣)

المرسلة (٤)

الجدول ٩

إنَّ أهمَّ ما يمكن أن نراه في الخطاب المذكور هو المرسل (الله)، وذلك لسببين: أولاً لأنَّ النصَّ يتمحور حوله، فالقرآن هو "كلام الله"^(١) على نفسه، وثانياً لأنَّه كلام الله عينه لا كلام غيره. من جهة أخرى، فإنَّ القرآن محوره الله وأوامره، بمعنى أنَّ المرسل محتواه المرسل وإرادته قبل كلِّ شيء؛ وبالتالي فإنَّ الخطاب القرآني عندما يذكر الله/ المرسل إنما يؤكد على ذاته، وعلى أنَّها ليست مجرد هويَّة أو ذات زمنيَّة - تاريخيَّة، بل فوق - زمنية، وفوق - تاريخية، لأنَّها رمز المفارق والمطلق باستمرار. فالقرآن "يمثّل، في نظر المسلم، التعبير المباشر عن صفة أزليَّة"^(٢) من صفات الله.^(٣) كذلك فإنَّ "كلَّ وحي كما يعلمنا القرآن، معلوم، ومقيّد في "الكتاب المبين". وحي سلطته عالية ومتمركزة حول معجزة قرآنيَّة. فالقرآن يسمو على كلِّ النصوص السابقة عليه، يقيس هذه النصوص ويقعد تراتبها."^(٤)

٢ - النقطة الثانية: النبي: تكلمنا على دور النبي وما يجسّد مطوّلاً، ولن نطيل في هذا. ولكن لا بدّ لنا من أن نؤكّد على دور هذا الشخص الحيويّ في الحقل التاريخي - الزمني من جهة، وربطه بالحقل الروحيّ والمطلق من جهة أخرى. يقول القرآن الكريم: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^(٥)

١ - قارن: المرجع نفسه، ص ٣٤ - ٣٥

٢ - بل يمكننا القول هنا إنَّها صفة سرمدية.

٣ - محمد أركون ولوي غارديه، الإسلام الأمس والغد، ص ١٩

٤ - عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ص ١٢٩

٥ - النساء/ ٨٠

زمنياً، النبي محمد "خاتمة الأنبياء"،^(١) و"نبي الله الحبيب"،^(٢) أرسل ليشتر بالحق وينذر الكفار.^(٣) ومعجزة هذا النبي هي القرآن، إذ ورد فيه: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ، وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُ لِبَعْضٍ ظَهيراً﴾^(٤) على أن هذا ليس الأهم؛ فالنبي، أيضاً، كان صورةً للقيادة السياسيّة الإسلاميّة، أي أنه، بالإضافة إلى كونه هادي الأمة ومبشرها ومنقذها من ضلالها، في الحقل الديني والغيبّي، زعيم وقائد سياسيّ، بل نموذج أعلى للحاكم الإسلامي. ويعني هذا أنه قائد الأمة الزمنيّ - التاريخيّ أيضاً. فوظيفته مزدوجة: إنّها وظيفة غيبّيّة - تاريخيّة، أي أنّها تربط المطلق بالتاريخ الأرضي، وبالحقل الزمني. إنّه، إذاً، أكثر من إنسان. إنّه النموذج الكامل الذي يتقيّد به كلّ مؤمن.^(٥) وهو، من جهة أخرى، وفي إطار وجوده داخل التاريخ والزمن، يربط العمل السياسيّ بالخطاب الديني، ويربط حكم الخليفة بأمر الله.

٣ - النقطة الثالثة: الخليفة: الخليفة هو صاحب السلطة الذي ينوب عن النبي في مهمّة

الدفاع عن الإيمان، وحكم العالم،^(٦) كما يرى الماوردي. ويجب أن تتوفر فيه شروط لذلك، هي:

- ١ - أن يكون عادلاً.
- ٢ - أن يعرف كيف يمارس الاجتهاد في الدين، ويُفيد منه.
- ٣ - أن يكون رهيف السمع والرؤية، دقيق النطق.
- ٤ - أن تكون أعضائه جسمه كلّها في حال جيدة.
- ٥ - أن يكون حكيماً، ليتمكن من الحكم جيّداً.

١ - الآية: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبًا لِأَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ، وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ (الأحزاب / ٤٠) وراجع

التفسير في: البخاري، ٤ / ٢٢٥ - ٢٢٦

٢ - يقول له جبريل، مثلاً، في إحدى مخطوطات المعراج: "تقدّم يا حبيب الله." (نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، بيروت: دار

الباحث، ط ١، ١٩٨٢، ص ١٢٩) وذكر الصفة "حبيب" مع محمد كثير جدّاً في النسخة.

٣ - الآية: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ (البقرة / ١١٩)

٤ - الإسراء / ٨٨

٥ - محمد أركون ولوي غارديه، الإسلام الأمس والغد، ص ٢٠. وقد اعتبرنا النبي "وساطة" أو "ناقلًا" بناءً على قول الآية: ﴿قُلْ مَا

كُنْتُ بَدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا يُدْرِي مَا يَفْعَلُ بِي لَا يَكُفُّمْ أَنْ أَتَّبِعَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأحقاف / ٩)

٦ - El Mawardi, *Le droit du kalifat*, p. 80 - ١

٦ - أن يكون شجاعاً ليحمي أرض الإسلام، ويدعو إلى الجهاد.

٧ - أن يكون قرشياً.^(١)

يجمع الخليفة، هو أيضاً، الروحي والزميني - التاريخي. فهو، من جهة، ينوب عن النبي، أو "يخلفه" في حكم الأمة المسلمة؛ وهو، من جهة أخرى، رأس السلطة السياسية والتنفيذية فيها. وعليه، فإن حكمه ثيوقراطي، مرتبط مباشرة بالدين، ونابع منه.

ولكنّ أهم ما يميّز الخليفة هو تاريخيته. إنه بديل أرضي للسلطة الميتافيزيقية المفارقة، أي الله. ثمّة تدرّج هنا في محطّات ثلاث: الله، النبي، والخليفة. وأهمّ ميزات هذا التدرّج أنّه نوعيٌّ أولاً: فالله لازمنيٌّ، ولا تاريخيٌّ. إنّه مفارق. والنبي يجمع، في آن، الزمنية التاريخية، واللازمنية/ التجريد. إنّه صوت الله المقرون بفعل البشر،^(٢) يُدخل التجريد حقل الفعل والتاريخ والزمن، وبالتالي يحقق الرؤيا في إطار زمكانيّ. أما الخليفة فهو الوجود الأرضي - التاريخي لسلطة المفارق. إنّه، بتعبير آخر، ومبدئياً، الصورة الأرضي للإرادة العليا. من هنا التدرّج في الآية: ﴿أطيعوا الله، وأطيعوا الرّسول، وأولي الأمر منكم﴾^(٣) والتدرّج هنا، من المجرد إلى المجدد:

الله (مجرد) ← الرسول (مجرد/ مجسد) ← أولو الأمر/ الحكام (مجدد)

الطاعة

الجدول ١٠

١ - Ibid, p. 86 - 90

٢ - لقد أوضحنا أنّ عمل النبي السياسي والعسكريّ مرتبط مباشرة بالدين. وسنضرب هنا مثلاً على ذلك. فقد كان يهود يثرب يضمرون للنبي وللمسلمين الشرّ، وكانوا قوّة سياسيّة تعمل على قتله. وقد آذوه في معركة الخندق، ثمّ تحدّوا رجاله وتحّدوه. فما كان منه إلا أن ضربه ضربة قاسية، دفاعاً عن نفسه وعن المسلمين، فاتكاً ببني قريظة، وببني المصطلق، وببني قينقاع، وبني التّضير. وجاء الدين ليدعم موقفه، فجاءت في القرآن الكريم آيات تدعم قتل المسلمين لبني قريظة واقتسام أرزاقهم. (الأحزاب/ ٢٦ - ٢٧) راجع في هذا:

- فيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب، ص ١٦٢

- ابن هشام، السيرة النبوية، ٢/ ١٤٣ - ١٤٤ (بنو قينقاع)، و٣/ ١٣٨ وما بعدها (بنو قريظة)، و٣/ ١٨٣ وما بعدها

٣ - النساء/ ٥٩

وليس الخليفة، في أعظم معانيه، إلا التعبير عن الإرادة الإلهية التي تقود البشر على وجه الأرض. ليست وظيفته إلا حارساً للشريعة ومنقذ لها. ولكن حارس الشريعة هذا هو أعلى السلطات الأرضية على الإطلاق.

٤ - نسب المحاور: تشكل هذه المحاور التي تكلمنا عليها، والتي تنطلق مباشرة من القرآن، محاور السلطة العربية الإسلامية، ومفاصلها الأم. بل لا نبالغ إذا قلنا إن فهم نواة العمل في الحضارة الإسلامية لا يتم إلا انطلاقاً منها. والقرآن نفسه يرجع جذر لفظته إلى النواة "ق ر أ"، وبالتالي يرتبط بمعنى القراءة. وهي قراءة - إرسال: إرسال الفكر الإلهي، بلغته، إلى العالم.^(١) وفي النص القرآني نفسه نجد الإلحاح على فعل القراءة إلحاحاً إلهياً: ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ...﴾^(٢) و﴿سُنْفُرُكَ فَلَا تَنْسَى﴾^(٣) وروى ابن هشام (مات عام ٨٢٨ م) في سيرته كيف أن جبريل الملاك أتى النبي كما في رؤيا، ثم أمره بأن يقرأ باسم الله، وأنزلت الآيات الأولى التي ذكرناها.^(٤) ومن جهة أخرى، نذكر أن فعل السمع أساسي جداً في القرآن الكريم، لأنه وسيلة التلقي والحفظ، ونلاحظ فيه، أي القرآن، تشديداً على فعل السمع: ﴿قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا: إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبِيًّا﴾^(٥) و﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ، وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾^(٦) بل إن صفة السمع عند الله تأتي قبل غيرها حين تُذكر مع سواها؛^(٧) وكذلك عند الإنسان: ﴿خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ، فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(٨) والتلاوة والسمع أمران يرتبطان بالمدلول السلطوي، وبمفهوم الطاعة نفسها: ففي القرآن الأمر يُقرأ، والإنسان يسمع ويطيع. والله "السميع" الذي يلقي أوامره يعرف كيف يستمع إلى الإنسان بدوره. من هنا، ثمة في ما نقول، ثلاثة أبعاد للتنزيل والعمل:

١ - قارن: R. Balachère, *Le Coran*, p. 15

٢ - العلق / ١ - ٣

٣ - الأعلى / ٦

٤ - ابن هشام، السيرة النبوية، ١ / ٢٢٠ - ٢٢١

٥ - الجن / ١

٦ - المجادلة / ١

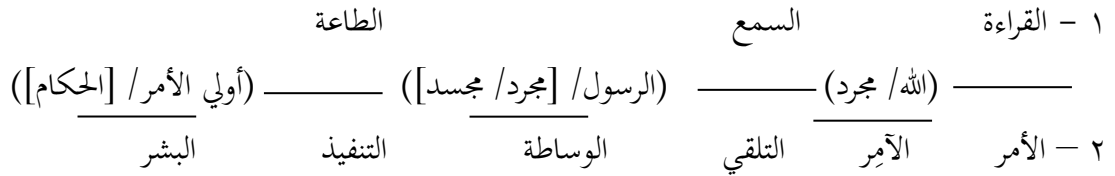
٧ - مثلاً: النساء / ١٣٤، المجادلة / ١، المائدة / ٧٦، الأعراف / ٢٠٠، التوبة / ١٠٣...

٨ - الإنسان / ٢



الجدول ١١

هنا يمكننا أن نربط مدلول الجدول ١١ بمدلول الجدولين ٩ و ١٠، وذلك على النحو الآتي:



الجدول ١٢

في الجدول ١٢ يتضح لنا التدرّج من التجريد إلى التجسيد. ويمكن أن نقول هنا إنّ هذا التدرّج هو نقل القراءة إلى الفعل، أي نقل الأمر أو الحكم المجرد إلى حقل التاريخ. إنّه، بتعبير آخر، تحويل الإمكان المحض إلى فعل، أي نقلها إلى الوجود الزمكاني. هنا يتحدّد معنى التاريخ (الزمان)، والعالم (المكان) في حقل البنية السلطوية للخطاب الإسلامي: فالتاريخ والعالم/ الزمان - المكان هما حقل لتجسيد إرادة السلطة، وفعل الطاعة المطلق؛ وبالتالي، نجد نوعاً من الإسقاط الرمزيّ للبنى السلطوية في المحاور التي درسنا. ويتمّ هذا الإسقاط (إذا صح التعبير) بشكل نسب على النحو الآتي:

$$\frac{٣ - القيم (الشريعة)}{٤ - المعرفة (الوعي والفعل البشريين)} = \frac{١ - الله}{٢ - الخليفة}$$

الجدول ١٣

فالله (السلطة العليا) يمثله في الأرض الخليفة أو "أمير المؤمنين"،^(١) والقيم أو شريعة الله يمثّلها في الأرض المعرفة أي الوعي والفعل البشريين. ونسب كلّ من هذه الأطراف متوازنة: فالشقّ الأوّل من الجدول ١٣ يتعلّق بمجرّد، والشقّ الثاني من الجدول المذكور نفسه يتعلّق بمجسّد، وذلك على النحو الآتي:

$$\frac{١ - \text{الله/القيم (مجرد)}}{٢ - \text{الخليفة/المعرفة (مجسد)}} \\ \underline{\text{الجدول ١٤}}$$

وعليه، فالنسبة واحدة، وهي في الجدول ١٣: $\frac{٢}{١} = \frac{٤}{٣}$ ، و $\frac{٤}{٣}$ توازي $\frac{٢}{١}$. لذا يمكن اختزالها بالنسبة الأولى، لأنّ كليهما متماثلتان. بذلك يمكن أن نختزل الجدولين ١٣ و ١٤ بنسبة واحدة هي: $\frac{٢}{١}$.

إنّ عملية النسب هنا هي التي تمثّل لنا خير تمثيل نظريّة الإسقاط الرمزي للسلطة التي تكلمنا عليها. وبناء على هذه العمليّة يتمّ توزيع السلطة في التاريخ والغيب، في الزمن وما وراء الزمن. وعمليّة التصوير خير وسيلة، بنظرنا، لفهم الترميز الإلهي الذي يقوم في شخص الحاكم الأول في الدولة الإسلامية: الخليفة، والذي عليه أن يوجّه وعي الإنسان وفعله.

من جهة أخرى، يمثّل مفهوم الخلق الأول أطروحة دينيّة يظهر فيها مفهوم السلطة الإسلامية؛ إذ يقال إنّ أول ما خلق الله خلق القلم. روى بعضهم عن النبي أنّه قال: "إنّ أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب. فجرى في تلك الساعة بما هو كائن." ويروى عنه أنّه قال: "إنّ أول ما خلق الله، عزّ وجلّ، القلم، فقال له: اكتب. قال: يا ربّ وما أكتب؟ قال: اكتب القدر. قال: فجرى القلم في تلك الساعة بما

١ - عُرف مصطلح "أمير المؤمنين" منذ حكم الخليفة عمر بن الخطاب، أمّا مصطلح الخليفة (أو خليفة رسول الله) فعرف منذ عهد أبي بكر الصديق. (قارن:

- ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٢٧

- صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ص ٢٨٦ وما بعدها

كان وبما هو كائن إلى الأبد." (١) وهذا القلم هو الذي يكتب المصائر في اللوح المحفوظ . يقول ابن الأثير: "ومن المعلوم أنّ الكتابة لا بدّ فيها من آلة يُكتب بها وهو القلم، ومن شيء يُكتب فيه وهو الذي يعبر عنه ههنا باللوحة المحفوظ. وكان ينبغي أن يُذكر اللوح المحفوظ ثانيًا للقلم والله أعلم، ويحتمل أن يكون ترك ذكره لأنّه معلوم من مفهوم اللفظ بطريق الملازمة." (٢)

إنّ خلق القدر المتمثّل ههنا بالقلم وباللوحة المحفوظ هو الذي يعيد السلطنة، نظريًا، إلى المطلق - إلى الله. وبالتالي، هو الذي يجعل المصير، أيًا يكن، من لدنّ المشيئة العليا. وهو الذي يرسّخ، أيضًا، مفهوم الرضوخ التامّ لتلك المشيئة العليا ولرموزها على الأرض. فعندما يقرأ النبيّ باسم ربّه، إنّما يقرأ المصير، أي يقرأ ما سطره القلم منذ بدء الخليقة. بتعبير آخر، هو يقرأ مشيئة السلطنة التي لا يجوز أن تخالف. من هنا، تقسم ممارسات البشر (المخاطب/ المرسل إليه) العلمَ قسمين - من حيث المفهوم السلطوي، ومن حيث مفهوم الحلال والحرام - : عالم الخير، ورموزه الضوء، اللون الأبيض، العصافير، اليمين (من يُمن)، النظام، والبركة. وهذا العالم يهيمن عليه الحضور الذكريّ (من ذكر masculin)؛ (٣) وقد حرّكته، في العصور الوثنية، ألوهية من نوعه: القمر. يقابل هذا العالم عالم الفساد والشرّ، ورموزه الدنس، والخطيئة، والظلمات، واللون الأسود، والحيوانات الديماسية (أي التي تحيا تحت الأرض)، وجهة اليسار، والفوضى، واللعنة. وهذه مميزات عامل جحيميّ، مُحرق كالنار، تحرّكه في العصور الوثنية ألوهية أنثوية (٤) من نوعه: الشمس. (٥) بيد أنّ هذا التقسيم القديم العربيّ للأشياء انسحب على الفكر العربيّ ما بعد الإسلام. فنحن نجد هذه الثنائية الجدلية تنسحب على الفكر العربيّ الدينيّ والاجتماعي، فتشمل حتى الأبجدية العربية، إذ نرى أحرف اللغة العربية تنقسم بدورها أحرفًا قمريةً وأخرى شمسيةً، وبالتالي يشمل هذا التقسيم الوجودين المرئيّ واللامرئيّ بأسرها. من جهة أخرى، نجد أنّ "معتقدات العرب القدامى، حتى في رواياتها الإسلامية، تظهر لنا في الواقع نجمة الصباح (الشمس) تشرق وتغيب محمولة على قرني شيطان." (٦) وفي هذا يروي الأصفهاني (مات عام ٩٦٦

١ - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١/ ١٢ وما بعدها، وقارن: ابن الأثير، الكامل، ١/ ١٢ وما بعدها

٢ - ابن الأثير، الكامل، ١/ ١٣

٣ - نشير في هذا المجال إلى أنّ الأنبياء كانوا كلّهم رجالًا.

٤ - نشير هنا إلى أنّ الأنثى / حواء كانت سبب اللعنة التي حلّت بآدم على ما تذكر قصص التكوين.

٥ - J. Chelhod, Les structures du sacré chez les arabes, p. 94

٦ - Ibid, p. 95

م.) عن النبي: "ما رأيت من يبلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأميّة (يقصد أميّة بن أبي الصلت الشاعر) (مات عام ٦٢٢ م): آمن شعره وكفر قلبه. فقال: هو حقّ وما الذي أنكرتم من ذلك؟ فقلت له: أنكرتنا قوله:

والشَّمْسُ تَطْلَعُ كُلَّ آخِرِ لَيْلَةٍ حَمْرَاءَ مَطْلَعُ لَوْنِهَا مُتَوَرِّدٌ،
تأبى، فلا تبدو لنا في رسلها إلّا معدّبةً، وإلّا تُجَلِّدُ.

فما شأن الشمس تجلّد؟ قال: والذي نفسي بيده، ما طلعت قطّ حتى ينخسها سبعون ألف ملك يقولون لها: اطلعي. فتقول: أأطلع على قوم يعبدونني من دون الله؟ قال: فيأتيها شيطان حتى تستقبل الضياء يريد أن يصدّها عن الطلوع فتطلع على قرنيه، فيحرقه الله تحتها. وما غربت إلّا خرّت ساجدة فيأتيها شيطان يريد أن يصدّها عن السجود فتغرب على قرنيه فيحرقه الله من تحتها. وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان. ^(١) ولعلّ في هذا الحديث ما يظهر رواسب وثنية في الفكر الإسلامي، وإن تكن في اتجاه معاكس للفكر الوثني، أي في اتجاه ذمّ الوثنية. من جهة أخرى، "يحرم الإسلام على معتنقيه أن يصلّوا عند شروق الشمس ومغيبها. بل ينصح الفقهاء المؤمنين بالألّا يتوضّأوا بماء سخّنتها أشعة الشمس." ^(٢) ومن المعروف أنّ الشمس إلهة عند العرب القدامى - فلفظة إلهة تعني "الشمس الحارة". ^(٣)

ويندرج تقسيم العالم هذا في إطار الجدلية التي طرحها القرآن الكريم، والفكر الإسلامي، وقد عرضنا لها في هذا الفصل كما ظهرت.

٥ - خاتمة وخالصة: يتجلّى بعد هذا العرض أنّ محاور السلطة في القرآن الكريم أربعة هي: الدين، والسياسة، والقيم، والمعرفة؛ وتندرج كلّها في إطار خطاب توجيهي واحد، ينسحب على كلّ شيء، ويمنهجها وفقاً لبرنامجها. كما يتجلّى تداخل مثير بين الأرض والسماء، بين المجرّد والمجسّد، في شبكة جدلية رائعة، تشكّل طرحاً بنويّاً لدلاليّة علاقات تُطرح انطلاقاً منها مفاهيم التاريخ والزمن والعالم والإنسان، ومفاهيم الله والنبوة والسلطة على قواعد تنطلق من رؤيا واحدة، هدفها منهجة جديدة للعالم، وللسيطرة عليه.

١ - الإصفهاني، الأغاني، ٣ / ١٩١

٢ - J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, p. 95

٣ - ابن منظور، لسان العرب، ١٣ / ٤٦٧ (مادة: "أله")

الفصل الثاني:

رمز الأمم البائدة والسلطان والسياسة (فعل التأكيد على السلطة الإلهية)

١ - مقدمة: ذكرنا في الفصل السابق كيف أنّ القرآن الكريم ركّز على وجوب إطاعة السلطة إطاعة مطلقة، وكيف أنّ جدلية الترغيب/ الترهيب كانت محوراً أساسياً من محاور مفهوم الطاعة. وقد كان معظم ما جاء في القرآن الكريم من وجوه الترهيب مرتبطاً بالموت، والهلاك، والعذاب الشديد، وبالتالي كان مرتبطاً بـ"لعنة" الرفض - رفض الكافر من المجتمع والدنيا. وقد أعطى القرآن نماذج لمن حلّت بهم اللعنة، ومن هؤلاء الأمم البائدة.

وقد يكون كلام القرآن على هذه الأمم في معرض الرمز - وهذا ما نعتقده نحن - ولكنّ هذا الكلام، على كلّ حال، كان بمنزلة تأكيد رمزيّ على السلطة الإلهية، وعلى عقاب المخالفة. والأمم البائدة عديدة، ركّز القرآن الكريم، من بينها، على عاد وثمود. لذلك سنقف عند أخبار هاتين الأمتين البائدتين، وندرس من خلالهما التأكيد على السلطة الإلهية. كثرت الأقاويل حول هذه الأمم، على ما فيها من مغالاة وخطأ، ورويت حولها القصص الكثيرة من خوارق وأساطير، وأفاض المؤرّخون العرب في ذلك عند تعرّضهم لتاريخ "العرب العاربة". وقد جعلها ابن دريد (٨٣٧ م - ٩٣٤ م) سبع قبائل: عاد، وثمود، وعمليق، وطسم، وجديس، وأميم، وجاسم،^(١) وجعل غيره قبيلة "عبد ضخم: منها،^(٢) إلى غير هذا من آراء نسبت إلى بعض تلك القبائل البائدة، كجعلها أصل العرب قبل إبراهيم الخليل...^(٣) وسنقف قليلاً عند بعض ما ورد من أخبار عاد وثمود.

١ - السيوطي، المزهري، ٣١ / ١

٢ - أحمد الهاشمي، جواهر الأدب، بيروت: مؤسسة المعارف، لا تاريخ، ٢ / ٢

٣ - يجعلها الطبري كذلك، ويذكر نسلها ومسكنها، يقول: "فكانت طسم والعماليق وأميم وجاسم قومًا عربيًا لسانهم الذي جبلوا عليه لسان عربي... وولد إرم بن سام بن نوح عوض بن إرم وغائر بن غرن وحويل بن إرم، فولد عوض بن إرم غائر بن عوض وعاد بن عوض وعبيل بن عوض، وولد جائر بن إرم ثمود بن جائر وجديس بن جائر، وكانوا قومًا عربيًا يتكلمون بهذا اللسان المضريّ، فكانت العرب

٢ - أخبار عاد وثمود:

أ - عاد: قصة عاد مشهورة، شائعة عند العرب. وكانت هذه القبيلة، كما روي، تنزل الأحقاف.^(١) وردت قصتها في القرآن الكريم على النحو الآتي:

﴿وإلى عادِ أخاهم هودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ قَالَ الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحَدُّهُ وَنَذَرُ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَعَصَبٌ أُنْجَادِلُونِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانظُرُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ فَأُنْجِنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ.﴾^(٢)

وجاء أيضًا:

﴿كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا وَالَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ وَجَنَاتٍ وَعَيْونٍ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوْلِينَ وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ.﴾^(٣)

وجاء:

تقول هذه الأمم العاربة لأنه لساخم الذي جبلوا عليه، ويقولون لبني إسماعيل بن إبراهيم العرب المتعربة لأنه إنما تكلموا بلسان هذه الأمم حين سكنوا بين أظهرهم؛ فعاد وثمود والعماليق وأميم وجاسم وجديس وطسم هم العرب. " (الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١ / ١٠٣)

١ - ياقوت، معجم البلدان، ١ / ١١٥. وقارن: الأحقاف / ٢١

٢ - الأعراف / ٦٥ - ٧٢

٣ - الشعراء / ١٢٣ - ١٣٩

﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ سَحَّرهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعِجَازٌ نَحْلٌ خَاوِيَةٌ فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ﴾ (١)

وجاء:

﴿وَأذُنُكَرٌ أَحَا عَادٍ إِذْ أُنذِرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ التُّنُذُورُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَأْفِكَنَا عَنْ آلِهَتِنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَأَيْكُمْ قَوْمًا بَجْهَلُونَ فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ (٢)

وجاء:

﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ مِنْ دُونِهِ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونَ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ وَأَتَّبَعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةَ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا إِنْ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا بَعْضًا لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ﴾ (٣)

١ - الحاقة/ ٥ - ٨

٢ - الأحقاف/ ٢١ - ٢٥

٣ - هود/ ٥٠ - ٦٠

لا نلحّ على إيراد هذه النصوص كاملة من القرآن الكريم إلا لأنّ في كلّ نصٍّ أمرًا جديدًا يطالعنا. بهذه النصوص نحيط إحاطة كاملة بقصّة عاد القرآنية. لكنّ هذه القصّة جاءت عامّة، بمعنى أنّ تفاصيلٍ وإيضاحاتٍ لم تردّ فيها عن عاد نفسها (إلا ذكر القرآن أنّها لم تكن تعبد الله)، أو عن مدنها...^(١) في حين أنّ الأخبار التي طالعنا بها كتب المؤرّخين القدامى^(٢) أشبه بتخريج خياليّ لما جاء في القرآن الكريم، حيث تظهر الخطوط العامّة لنواة القصة القرآنية. فقد ذكر المسعودي (مات عام ٩٥٧ م)، مثلاً، أنّ عادًا هي أقدم من ملك في الأرض،^(٣) على حدّ قول بعضهم. وهي ترجع بنسبها إلى رجل عظيم هو عاد بن عوص بن إرم بن سام بن نوح،^(٤) من عبدة القمر. ثمّ يذهب المسعودي بحياة عاد مذهب التخريف، فيذكر "أنّه رأى من صلبه أربعة آلاف ولد، وأنّه تزوّج ألف امرأة"، و"أنّه رأى البطن العاشر من ولده."^(٥)

وكان عاد قد عمّ إحسانه الناس، وحسنت أخلاقه، فعاش ألفًا ومئتي سنة؛ وملك من بعده ابنه شديد بن عاد خمسمئة وثمانين عامًا؛ وملك من بعده أخوه شداد بن عاد تسعمئة سنة، وهو باني مدينة إرم ذات العماد^(٦) التي اختلفت فيها الأقاويل، فقيل إنّ شدادًا بناها لكي ينافس بها قصور الجنّة ورفاهها، فجمع له عمّاله جميع ما في أرضه من ذهب، وفضّة، ودرّ، ونفائس، حتّى إنّ غواصيه جمعوا له من الجواهر أمثال الجبال. فبنى المدينة من الذهب، وطلّى حيطانها بالجواهر والنفائس، وجعل فوقها غرفًا أساطينها من الزبرجد والجزع والياقوت. ومن تحت المدينة أجرى واديًا عظيمًا، يبلغ أربعين فرسخًا، فيه سواقي عظيمة، طلى حافاتها بالذهب الأحمر، وجعل حصاه الجواهر بألوانها، ووضع عند حافتي النهر والسواقي أشجارًا من الذهب، ثمارها يواقيت وجواهر، فبلغ طول المدينة اثني عشر فرسخًا، وكذلك عرضها؛ واحتوت ثلاثمئة ألف قصر، جعل قصره في وسطها. وكان ارتفاع البيوت في جميع المدينة ثلاثمئة ذراع، والسور أيضًا. وبنى خارج السور ثلاثمئة ألف قنطرة بلبن الذهب للجنود، أمضى في بنائها خمسمئة عام.^(٧)

١ - ما عدا ذكر إرم ذات العماد التي ﴿لم يُخلَقْ مثلها في البلاد﴾ (الفجر / ٦ - ٨)

٢ - راجع، مثلاً، قصّة عاد في: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١ / ١١٠ وما بعدها

٣ - المسعودي، مروج الذهب، ١٢ / ٢

٤ - الموضوع نفسه. وقارن: ما أوردناه في الهامش الثالث من هذا الفصل من كلام للطبري على نسل الأمم البائدة.

٥ - الموضوع نفسه

٦ - المصدر نفسه، ١٣ / ٢

٧ - راجع في قصة المدينة:

كما قيل إنّ قوم عاد "كانوا في هيئات النخل طولاً... ولم يكن الهلّك يعرض في أجسادهم لقوّة آثار الطبيعة فيهم."^(١) حتى إنّ الرجل منهم قد يبلغ سبعين ذراعاً طولاً، رأسه كأنّه قبة عظيمة، تفرخ في عينيه السباع.^(٢)

وقصة هلاك عاد أنّ الله بعث إليهم بهود النبي، وهو، على ما يذكر الطبري، هود بن عبد الله بن رباح بن الخلود بن عاد بن عوص بن إرم بن سام بن نوح.^(٣) ويذهب بعضهم إلى أنّه عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح.^(٤) وكان العاديّون عبدة أوثان، لهم ثلاثة يعبدونها: صدا، وصمود، والهباء. فدعاهم هود إلى التوحيد وعبادة الله، فأبوا، وتجرّأوا، ورفضوا ترك سوء معاملة الناس. ولم يؤمن بهود إلاّ قلة منهم. وحاول هود إبعادهم عن غيِّهم عبثاً؛ فحبس الله عنهم الماء ثلاث سنين. فأوفدوا وفداً يستسقي لهم، وبلغ عدد الوفد سبعين رجلاً، نزلوا عند معاوية بن بكر بمكة، فكرمهم، وسقاهم الخمر حتى نسوا ما أتوا من أجله. فاستشار معاوية ضميرهم بطريقة لطيفة. فلما أرادوا دخول الحرم للاستسقاء دعاهم مرثد بن سعد بن عفير، وهو واحد من وفدهم، إلى الإيمان بهود. فحبسوه هن الدخول إلى مكة. فلما ولوها، خرج مرثد، وراح يدعو الله، طالباً منه أن يرده عنه الهلاك، ويهمل وفد عاد ودعاءهم، فطلبوا من الله أن يرده الهلاك عنهم أيضاً. فأرسل الله ثلاث سحابات: بيضاء، وحمراء، وسوداء ليختاروا منها، فاختروا الأخيرة، ظناً منهم أنّها الأكثر ماءً، فإذا بها رماد. ثمّ هبّت ريح صرصر، لم تُبقِ على أحد من عاد.^(٥)

بيد أنّ هذه الأخبار المذكورة عن عاد، والتي أثبتها المؤرّخون القدامى، يرفضها الباحث المنطقيّ، وهي، بنظرنا، ليست إلاّ نسيجاً رمزياً، له دلالات كثيفة، على علاقة مباشرة بالإسقاط السلطويّ، سنأتي على تفصيله بعد قليل. ومن جهة أخرى، نجد المنقّبين قد عثروا على آثار كثير من الدول القديمة، إلاّ عاداً

- جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، ص ٨٣ - ٨٤

- ابن خلدون، المقدمة، ص ١٤ - ١٥

٢ - المسعودي، مروج الذهب، ١٢ / ٢ - المسعودي، مروج الذهب، ١٢ / ٢

٢ - جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، ص ٨٤

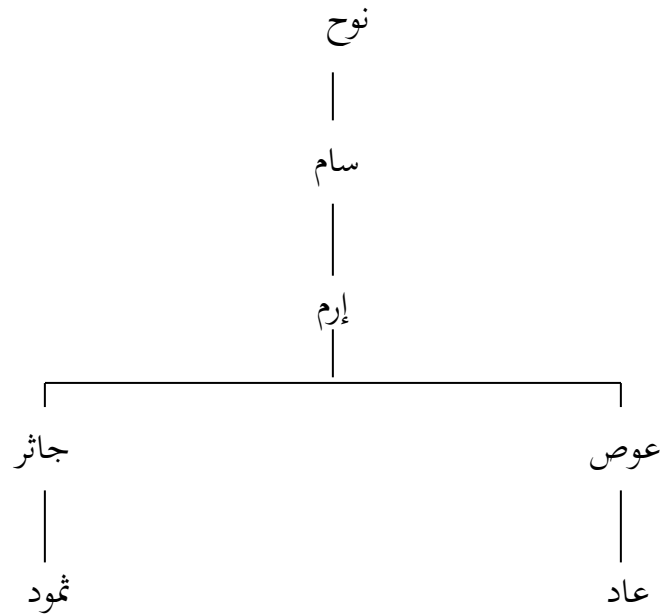
٢ - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١ / ١١٠

٤ - الموضوع نفسه

٥ - راجع القصة مطولة في: المرجع نفسه، ١ / ١١٠ وما بعدها

لم يعثروا لها على أثر. وربما كانت مجرد خرافة عمد إليها القرآن الكريم بعد أن شاعت خلال العصر الجاهلي، كما شاعت غيرها من الخرافات. فالقبائل البائدة (أو العرب العاربة التي بادت) كانت كلها من نسل إرم عند العرب. والأرجح أنّ لفظة عاد هي، في الأصل، لمجموع الأمم البائدة، كما يرى جرجي زيدان معتمداً على التاريخ، وعلى ألفاظ يونانية قديمة.^(١)

ب - ثمود: الثموديون والعاديون أبناء عم، من أصل واحد، كما يرى المؤرخون. ويمكن أن نحدد شجرتهم على النحو الآتي، بناءً على تأريخ الطبري:



جدول ١

وقد ورد ذكر ثمود مراراً في القرآن الكريم، وكان هذا الذكر يأتي مباشرة قبل عاد، ومرتبطةً بها أحياناً.

جاء: "

﴿وَالِى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأْنَاكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ

١ - جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، ص ٨٤

اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوهُم مِّنْ أَمَنٍ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُّرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا
إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا
عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا
فِي دَارِهِمْ جاثِمِينَ فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولًا مِنْ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا
تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ ﴿١﴾

وجاء:

﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمُ أَحُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ
فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ أَتَتَزَكُّونَ فِيمَا
هَذَا هُنَا آمِنِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ
فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ قَالُوا
إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأْتِ بآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ قَالَ هَذِهِ
نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ فَعَقَرُوهَا
فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ. ﴿٢﴾

وجاء:

﴿فَأَمَّا ثَمُودُ فَأَهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ ﴿٣﴾﴾، (أي "بالصيحة المجاورة للحد في الشدة." (٤))

وجاء:

﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ
مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ ثَابَرُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ
كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ
مُرِيبٍ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي مِنْهُ رَحْمَةً فَمَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ
عَصَيْتُهُ فَمَا تَزِيدُونِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةٌ لِلَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا
تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعَدُّ غَيْرِ

١ - الأعراف / ٧٣ - ٧٩

٢ - الشعراء / ١٤١ - ١٥٨

٣ - الحاقة / ٥

٤ - السيوطي، تفسير الجلالين، القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، ١٤٤٢ هـ / ١٩٢٣ م، ص ٤٨٢

مَكْذُوبٍ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَمِن خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ
هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِعِينَ كَانُوا لَمْ يَعْنُوا فِيهَا إِلَّا
إِنَّ تَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا بَعْدًا لِتَمُودَ. ﴿١﴾

في الآيات المذكورة تتحدّد الخطوط العريضة كلّها لقصة تمود القرآنية. وهي، كقصة عاد، ليست واضحة في القرآن، بمعنى أنّها تخلو من التفاصيل الدقيقة التي خلعتها عليها المؤرّخون، إذ اختلقوا تفاصيل مبالغ بها حول القصة المركزية، من غير أيّ دليل على صحتها، فلم يفهموا الرمز الذي أراه القرآن، ودخلت على القصة أمور لم يأت على ذكرها أي مرجع، إلّا ما أخذ عن أحاديث الناس، ودوّن في كتب التاريخ القديمة، تراكمًا وهباءً.

وقد جعل المؤرّخون منازل تمود في مكان يقال له "الحجر"، بين الحجاز والشام،^(٢) حتى مدائن صالح. وقد وصفه الإصطخريّ (مات عام ٩٥٧ م) قائلاً: "الحجر قرية صغيرة قليلة السكان، وهو من وادي القرى على يوم بين الجبال، وبها كانت منازل تمود؛ قال الله تعالى: "وتنحتون من الجبال بيوتًا فارهين". قال: ورأيتها بيوتًا مثل بيوتنا في أضعاف جبال، وتسمّى تلك الجبال الأثالث، وهي جبال إذا رآها الرائي من بعد ظنّها متّصلة؛ فإذا توسّطها رأى كلّ قطعة منها منفردة بنفسها؛ يطوف بكلّ قطعة منها الطائف، وحواليها الرمل لا تكاد ترقى، كلّ قطعة منها قائمة بنفسها، لا يصعداها أحد إلّا بمشقة شديدة، وبها بئر تمود التي قال الله فيها وفي الناقة: لها شرب ولكم شرب يوم معلوم.^(٣) ويذهب بطليموس (١٠١ م - ١٦٨ م) إلى أنّ موطن تمود هو مدينة أُمْن Omne، من جنوب العقبة إلى نواحي شمال ينبع، قرب المويلح. وبعض جماعاتهم كانت تنتشر في نواحي خيبر وفدك. بيد أنّ بطليموس، وهو جغرافي يوناني عاش قبل بطليموس (٢٣ م - ٧٩ م؟) بمئتين وخمسين سنة، وربما أقلّ، لم يذكر خبرًا عن التموديين البتّة، بل جعل قبائل لحيانية في الأماكن التي ذكر فيها بطليموس وجود القبائل التموديّة. لذلك يرجّح أ. ولفنسون (أبو

١ - هود/ ٦١ - ٦٨

٢ - راجع:

- المسعودي، مروج الذهب، ١/ ٥٢

- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١/ ١١٦

- ياقوت، معجم البلدان، ٢/ ٢٢١

٣ - ياقوت، معجم البلدان، ٢/ ٢٢١. وقارن: محمود سليم الحوت، في طريق الميثولوجيا عند العرب، ص ١٧٧ - ١٧٨

ذؤيب) أنّ اللحيانيين سكنوا تلك المنطقة قبل الثموديين، بدليل أنّ نقوشًا لحانية كثيرة قد عثر عليها في تلك المنطقة، إضافة إلى بعض النقوش الثمودية.^(١)

وذكر أنّ ثمود كانت في اليمن، فأخرجتها حمير إلى الحجاز.^(٢) وسمّاها اليونان Thamudeni.^(٣) أمّا ملك ثمود الأول، كما يُروى، فكان عابر بن إرم بن ثمود بن عابر بن إرم بن سام بن نوح (وربما كان عابر هذا جائرًا الذي ذكره الطبري، وأثبتناه في الهامش الثالث من هذه الدراسة، وفي الجدول ١. وقد ملك مئتي سنة؛^(٤) ثمّ جندع بن عمرو بن الذبيل (أو الدبيل)،^(٥) وقد ملك مئتين وتسعين سنة هلك بعدها، فكانت حياته ثلاثمئة وسبعة وعشرين عامًا، ظهر في أيامه النبي صالح. على أنّ ما يُزعم هنا ليس واقعيًا، على الإطلاق. وليس واقعيًا، كذلك ما روي عن طول الثموديين، وأنهم كالمردة، بدليل قول الإصطخري: "ورأيتهما بيوتًا مثل بيوتنا."^(٦)

وقصة ثمود مع نبيها صالح مشهورة. فقد ذكرت الروايات أنّ ثمود عتت في الأرض وظلمت، فأرسل الله إليها صالحًا بن عبيد بن أسف بن ماسخ بن عبيد بن خادر بن ثمود بن إرم بن سام بن نوح، وقيل غير هذا في نسبه.^(٧) ودعاهم صالح إلى التوحيد، وعبادة الله، فأبوا ترك دين آبائهم إلا إذا أتى صالح بما يجعلهم يصدقونه. فأخرجهم صالح إلى هضبة تمخّضت، فخرجت منها ناقة، أسماها، كما جاء في القرآن الكريم، "ناقة الله"،^(٨) وأمرهم بتركها ترعى في الأرض، وبألا يمسوها بسوء. لكنّهم، عندما ملّوها عقروها؛ ذلك لأنّ مولودًا أحمر، شرييرًا، أتى، على ما ذكرت النبوءة، وكبر سريعًا، فخافوا، فقتلوا أولادهم جميعًا؛ بيد أنّ الوليد المذكور نجا، لأنّه كبر سريعًا. ثمّ أسفوا على موت أولادهم، فأجمعوا على قتل الناقة. لكنّهم، عندما دنوا منها، أحجموا وخافوا، إلا الوليد الملعون، فقتلها. عندئذ ارتعبوا، وتبرأوا من موتها أمام صالح،

١ - أ. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، بيروت: دار القلم، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٧١ - ١٧٢

٢ - جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، ص ٨٧

٣ - الموضوع نفسه

٤ - المسعودي، مروج الذهب، ١ / ١٥

٥ - الموضوع نفسه. وتختلف هذه الكلمة الأخيرة باختلاف المخطوطات؛ فهي "الذليل" في بعضها، و"الدليل" في بعضها الآخر.

٦ - محمود سليم الحوت، في طريق الميثولوجيا عند العرب، ص ١٧٨

٧ - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١ / ١١٥

٨ - الأعراف / ٧٣

فأمّهم أن يطلبوا القاتل، ولكنهم عجزوا. فأتاها صالح، وعندما رآه الوليد رغا مرّة وثانية وثالثة، كانت كلّ رغبة منها لون وجوه أبناء ثمود يوماً: في الأوّل صفراء، وفي الثاني حمراء، وفي الثالث سوداء. وفي اليوم الرابع، صاحت السماء، وخرجت منها كلّ صاعقة وصوت، فخافوا وماتوا جميعاً.^(١)

ويرى شوقي ضيف أنّ ثمود أبادتها الزلازل والبراكين، وأنّ تاريخهم يعود إلى ما قبل الميلاد بقرون متعدّدة.^(٢) والتاريخ يذكر أنّ الثموديين كانوا على أيام الملك سرجون الأشوري الذي أجلاهم عن بلاد العرب إلى غزة،^(٣) أي أنّ لهم تاريخاً يعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد، وربما قبل ذلك. ومن الملاحظ أيضاً أنّ الثموديين اتّجهوا من الجنوب إلى الشمال، نازحين من عسير إلى الحجاز، ومن جنوبي الحجاز إلى أراضي بني لحيان. وعليه، فالأرجح أنّ موطنهم الأصلي هو عسير.^(٤) ويقال إنّ قبيلة ثقيف العربية من بقايا ثمود،^(٥) لكنّ هذه المسألة تبقى بحاجة إلى إثبات.

٣ - بلورة النقاط القرآنية المتعلقة بالأمم البائدة:

أ - تحديد الفضاء السلطوي: تعتبر قبيلتا عاد وثمود من عرب الدهر الأوّل العاربة،^(٦) أي أنّها أقدمها. والعرب العاربة، كما يقول ابن دريد، هم "الذين تحوّلت ألسنتهم إلى العربية حيث تبلبلت الألسن، تبلبل منها عاد، وثمود، وطسم، وعملاق، وجديس؛ قبائل درجوا."^(٧)

سنكتفي هنا بالتماذج المعروفة المتعلقة بقبيلتي عاد وثمود، لكي نوضّح المعيار الرمزي الذي تعتمده السلطنة. وتتعلّق الدراسة التي نرّمى إليها بهيكل البنية الفكرية الإسلامية في هذا المجال. وللنصّ - الرمز الذي اعتمده القرآن الكريم مستويان: مستوى أفقيّ، وآخر عموديّ: كمعظم نصوصه. أمّا المستوى الأوّل

١ - راجع القصة مطولة في:

- المرجع نفسه، ١ / ١١٥ وما بعدها

- المسعودي، مروج الذهب، ٢ / ١٤ وما بعدها

٢ - شوقي ضيف، العصر العباسي، ص ٣٣

٣ - أ. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ١٧٤

٤ - الموضوع نفسه

٥ - شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ٥٣

٦ - ابن دريد، كتاب الاشتقاق، بيروت: دار المسيرة، وبغداد: منشورات مكتبة المثنى، ط ٢، ١٩٧٩، ص ٣٦١

٧ - المصدر نفسه، ص ٥٢٤

فيمكننا فهمه عن طريق دراسة خطّ الكلمات الدلالي، ورصد علاقاتها المعنوية في الخطّ المذكور. إنّها البنية اللغوية المسطّحة التي تحيل، مباشرة، من الصوت/ الكلمة (أو الخطّ/ الكتابة)، إلى المعنى/ الذاكرة داخل الكلمة نفسها. وهذه البنية تندرج في إطار آليّة تقنيّة تقوم عليها اللغة العربية. إنّها حال مألوفة، جاهزة، للمعنى، درجت عليها الكتابة العربية القديمة، أو التعبير اللغويّ العربيّ القديم، بعبارة أصحّ. نحن، إذاً، أمام دلالة مباشرة للنصّ ومعناه. أمّا المستوى اللغويّ العربيّ القديم، بعبارة أصحّ. نحن، إذاً، أمام دلالة معجمية مباشرة للنصّ ومعناه. أمّا المستوى الثاني، أي العموديّ، فهو ما يمكن أن نسميه بـ"استقراء الدلالة". وينطلق هذا المستوى من المستوى الأوّل ليتخطّاه، ويبرز شيئاً فشيئاً الاتجاهات الاجتماعية، والسياسة، والفكرية، والسلطوية، للنصّ موضوع الدراسة. لذلك، فإنّ استقراء المستوى العمودي للنصّ يحتم علينا تحطّي الدلالة القاموسية المسطّحة، أو الذاكرة اللغوية للمفردة، لكي ننفذ إلى شبكة عميقة من الدلالات والإحالات الناتجة عن إسقاطات الخارج، على شتى المستويات.

والنصّ القرآني غنيّ، قبل كلّ شيء، بالدلالات السلطوية، لأنّه، كما رأينا، حالة من حالات تأكيد السلطة على نفسها، في ميثاق صوتيّ - خطّيّ، تقدّمه للبشر، بهدف جذب الزمنيّ نحو اللازميّ، والتاريخيّ نحو ما فوق التاريخيّ، ويهدف تكريس العالم مذبحاً لتنفيذ المشيئة السلطوية، سواء أكانت دينية أم سياسية. من هنا، فالنصّ القرآني صكّ سلطويّ، يسلم للبشر عن طريق وساطة تجمع بينهم وبين المطلق، هي النبيّ. لذلك شدّد النصّ المذكور على احترام الأنبياء والرسل الموحّدين، وما أتوا به من تعاليم وشرائع.

من جهة أخرى، فإنّ معنى السنن الدينية - السلطوية (وبالتالي السنن الإسلامية السياسية المرتبطة بالدين) هو التنظيم: تنظيم العالم، لمواجهة الفساد والفضو. فكلّ أجهزة السلطة العربية المركزية، خلال العصور الكلاسيكيّة التي تمّت دراستها، كانت تُعتبر نظاماً وترتيباً في مواجهة الفوضى والفساد المتمثّلين في أعداء السلطة^(١) (خوارج، شيعة، زنادقة، شعوبيون، قرامطة، إلخ...). ويعود هذا الطرح النهائيّ لمبدئيّ التنظيم والفساد، برأينا، إلى الجدلية المحوريّة التي تطرّقنا إليها في طرحنا النصّ القرآني والسلطة - نعني جدليّة خير/ شرّ. فهنا تتجلّى أبعاد البنية الدلالية، على اعتبار أنّها خزّان لمعانٍ تتمحور حول الجدلية المذكورة (أي جدلية الخير والشر): معرفة/ جهل، مؤمن/ كافر، جنة/ نار، جميل/ قبيح، إلخ... ولا ينسحب خزّان الجدلية

١ - قارن: فرنسوا زبال، تكوّن الفكر العربي، ص ٩٥ - ٩٦

المذكور على البعدين السياسي والديني وحسب، بل على الأبعاد الاجتماعية أيضا (كريم/ بخيل، نافع/ مضر...)، والفكرية (عالم/ جاهل)، والخلقية (حسن/ قبيح)، وغيرها... وهذا الإسقاط المحوريّ هو الذي برزّج الفكر العربي برمجةً دينيةً، في عملية تععيد للكون ومدلولاته، وارتبط كلّ فكر عربيّ، في الحقبة موضوع الدراسة،^(١) إمّا بغائية دينية، وإما بفكر دينيّ/ طائفيّ معيّن (شيعي، سني، خارجي، صوفي...). لهذا السبب نجد الفلسفة العربية التي نقلت عن الفلسفة اليونانية (أفلاطون (٤٢٩ ق. م. - ٣٤٧ ق. م.)، أرسطو (٣٨٤ ق. م. - ٣١٢ ق. م.)، أفلوطين، المدرسة الإسكندرانية بصورة خاصة: نظرية الحلول، نظرية التقمص، نظرية النفس، نظرية الإشراق، نظرية الزمان والمكان، نظرية الكمّ والكيف، نظرية المحاكاة، المنطق، إلخ...)، تركز بصورة خاصّة، وإن بشكل ضمني في بعض الأحيان، على التوفيق بين العقل والشريعة، أي بين أداة التنظيم والنظام نفسه. وقد استمدّت الفلسفة العربية، عند جميع الفلاسفة باستثناء ابن خلدون، نواها الأساسية وركائزها من الإسلام، وركزت على قضايا فيه اعتبرتها قبليّات لا مجال لنقضها. وفي هذا النسق من الفكر الدينيّ - الفلسفيّ، وبفعل الإسقاط السلطويّ العامّ للشريعة وفكرها، وبفعل فهم هذه الشريعة فهماً حرفياً، لا رمزياً، في أحيان كثيرة، نقول، في مجال هذا النسق، تمّ إعدام بعض الفلاسفة أو الصوفيين، كالسهروردي، والحلاج، إذ اعتبرتهما السلطة يمثلان فساداً وجهلاً، فجعلت الأول زنديقاً (وكان قد أنكر النبوة)، والثاني كافراً (لأنه ادّعى أنه الله، بفعل حلول روح الله فيه، وحلوله في الروح الإلهية)، وكلاهما يعملان في نظام فكريّ يخالف نظام السلطة. من هنا اعتبار هذه السلطة كلّ من لا يماشىها جاهلاً وفاسداً، بل كافر أيضاً.

ب - النصّ والبعد الدلالي السلطويّ: بالنسبة إلى قضية الأمم البائدة، وتحديدًا قبيلتي عاد وثمود البائدتين، فإنّ الأمر لا يختلف عمّا نقول. القصّة القرآنية بسيطة وواضحة، ولكنها شاملة، عامّة، خالية تقريباً من التفاصيل. غير أنّ لها مدلولاً سلطويّاً جليّاً: كلتا القبيلتان أبيدتا، لأنهما خالفتا إرادة السلطة

١ - وكذلك في العصور اللاحقة، برأينا. وأهم ما يمثّل ارتباط الفكر والحياة العربيين بالدين الإسلاميّ، في العصر الحديث (عصر النهضة) هو مفهوم العروبة. فقد انحرف معناها، وتحوّل شيئاً فشيئاً عن طبيعته. وأقرب هذا ضمناً في جامعة الدول العربية عن طريق ضمّ دول إسلامية، ولكنها لا تمت إلى العروبة بصلة من بعيد ولا من قريب، كما لم يكن لها أيّ دور في التاريخ العربيّ للأمة؛ والأهمّ من كلّ هذا أنّ بعض الدول التي ضمت إلى جامعة الدول العربية لا ينطق باللغة العربية: جيبوتي والصومال مثلاً. ونحن إنّما نشير إلى هذا إشارة عابرة هنا، لأنّ معالجة مثل هذا الموضوع تحتاج إلى مؤلّف كامل.

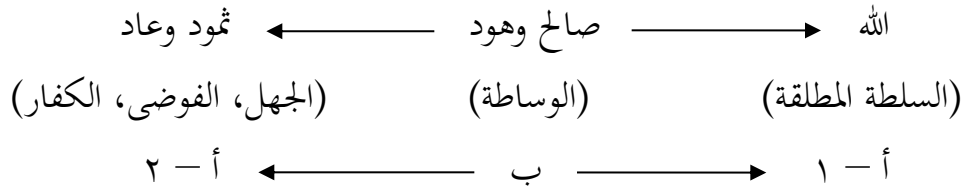
(المطلق / الله). والتفاصيل غير مهمة في القرآن، أي في الخطاب الديني، على ما يبدو، لأنّها لا تفيد كثيراً المدلول العام.

يمكننا جمع البنى الدلالية الرئيسة في قصّتي عاد وثمرود اللتين وردتا في القرآن الكريم بالنقاط الآتية:

(١) - عاد: العاديون وثنون - هود نبيّ عاد - يرفض العاديون عبادة الله - يرفض العاديون الطاعة (طاعة الله وعاد) - الله ينتقم من العاديّين: يرسل ريحاً لا تبقي على أحد إلاّ المؤمنين (عاد وأتباعه).

(٢) - ثمود: الثموديون عبدة أوثان - صالح نبيّ ثمود - الثموديون يشكّون في كلام صالح - معجزة الناقة - الثموديون يخالفون إرادة السلطة (يقتلون الناقة = تمرد ورفض) - الله ينتقم من الثموديين: يقتلهم كلّهم ب"الطاغية" إلاّ المؤمنين (صالح وأتباعه).

إنّ العناصر الدلالية في هاتين القصتين القرآنتين قليلة ومحدودة جدّاً. من هنا، فالدلالة الرمزية فيها واضحة، غير معقّدة. بتعبير آخر، المستوى العموديّ للبنية ضئيل العناصر، وقليل الإحالات، يُظهر بجلاء النقطة التي تهدف القصة/ الرمز التشديد عليها. وفي الواقع، فإنّ علاقة الله بهود صالح، وعلاقة كلّ من هذين النبيين بشعبه مماثلة تقريباً لعلاقة النبي محمد بشعبه.^(١) وثمة ما يظهر لنا، في كلا النصّين، البعد الجدليّ الذي أشرنا إليه، نعني جدلية مؤمن/ كافر، ونظام/ فوضى. والطرفان يشكّلان وحدتين: إحداهما سلبية (الكافر - الفوضى: عاد وثمرود)، والأخرى إيجابية (مؤمن - نظام: هود وصالح). ثمة، إذًا، طرفان فاعلان، وآخر ناقل، أو وسيط (الوساطة):



مخطط ١

١ - في القرآن الكريم، علاقة الأنبياء برهّم تشبه كثيراً علاقة النبي محمد بربه. (راجع قصة نوح القرآنية، ولوط، وعيسى بن مريم، وغيره...). ويعني هذا أنّ الأنبياء كلّهم وساطة بين المطلق والعالم، ورابط بين التاريخ/ الزمن وما فوقهما تمامًا. (راجع فصلنا السابق في هذا).

والوساطة في المخطط ١ ليس لها أي عمل مباشر، ولا تتدخل في الحقل التاريخي لتغيّره. في حين أنّ الطرف ١، بشطريه (أ - ١، أ - ٢)، يتفعلان؛ والنتيجة محسومة سلفاً: الغلبة لـ أ - ١ = الله، فيما الخضوع، وإما الزوال. من هنا، من يخضع يحيى، ومن يعارض يغيب ويمت. والوساطة عملها موجّه: نقل الأوامر. إنّ توجّه السلطة (عن طريق رسول أو نبي) إلى الآخر يهدف إلى إرشاده، ورفع الجهل عنه، ولكنّها لا تصفح عمّن يصرّ على غيّه. فصنفت الانتقام التي يخلعها القرآن الكريم على الله كثيرة. في خطاب كهذا لا حاجة للتفاصيل، لأنّها تتمحور كلّها حول المفصل الرئيس: المدلول الرمزيّ للقصة. فيما وردت، فلكي تدعم العظة (الرمز)، وتؤكد عليها. لنوضح ذلك بالنظر إلى كلام المؤرّخين الذي أثبتنا:

(١) - عاد: عاد بن عوص من عبدة القمر - رجل جبار: له ألف زوجة، وأربعة آلاف ولد، رأى البطن العاشر من ولده (عاش ألفاً ومئتي سنة) - ابنه شديد عاش خمسمئة وثمانين عاماً - أخوه شدّاد عاش تسعمئة سنة، وبني إرم ذات العماد - أراد أن يضاها قصور الجنّة - شيّد بناءً عظيماً وخارقاً (مدينة بُنيّت بالنفائس. طولها اثنا عشر فرسخاً. فيها ثلاثمئة ألف قصر. ارتفاع البيوت والسور ثلاثمئة ذراع. خارج السور ثلاثمئة ألف قنطرة. استغرق بناء المدينة خمسمئة عام) - العاديّون بطول النخل - أجسادهم منيعة - تفرخ في رؤوسهم السباع - لهم ثلاثة أوثان: صدا وثمود والهباء - حُبست المياه عنهم - قصدوا معاوية لنصرتهم - رفضوا الإيمان بهود - أرسل الله إليهم ثلاث سحابات: بيضاء وحمراء وسوداء - اختاروا الأخيرة فكانت رماداً - أبادتهم الريح.

(٢) - ثمود: سكنوا الحجر حتى مدائن صالح - ملكهم الأوّل (عابر بن إرم) حكم مئتي سنة - ملكهم الثاني (جندع بن عمرو) حكم مئتين وتسعين سنة (وعاش ثلاثمئة وسبعة وعشرين عاماً) - عنت ثمود في الأرض - دعاهم النبيّ صالح إلى التوحيد - رفضوا وتجبروا - أخرج لهم ناقة من الجبل (ناقة الله) - ولد بينهم مولود لعين - خافوا وقتلوا أولادهم كلّهم - نجا المولود اللعين وعقر الناقة - عجزوا عن طلبه - انتقم الله منهم وأبادهم: خرجت من السماء كلّ صاعقة وصوت، فتمزّقت قلوبهم.

لا يغيّر جدول التفاصيل هذا شيئاً مهماً في القصة، لكنّه يدعم المعنى المحوريّ لها: عقاب القدرة المطلقة لمن يخالف مشيئتها. وسيلحق هذا العقاب بالكافر/ العاصي، مهما كان جباراً. إنّ التفاصيل الثانوية، ومعظمها، إن لم نقل كلّها، خيالي، ليست، في الحقيقة، حقيقة دينيّة، بل هي تصوير رمزيّ - سرديّ، يُضرب كمثال، أهمّيته في عبرته، أي في دلالاته ومغزاه. من هنا، فإنّ حقل الدلالة الذي يجمع بين القصص/ الرموز المضروبة هنا واحد، والإحالات المعنويّة (الدينيّة/ الأخلاقيّة - جدلية خير/ شر) واحدة.

٤ - الإسقاطات السياسيّة على المدلول الدينيّ/ الرمزيّ:

٤ - أ - أسماء الله الحسنى: وردت في القرآن الكريم تسع وتسعون صفة لله، دعاها العلماء المسلمون "الأسماء الحسنى"، وذلك بناءً على الآية الكريمة: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(١)، و﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾^(٢)، و﴿هُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾^(٣)، و﴿هُوَ اللَّهُ الْبَارِئُ الْمَصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾^(٤) على أنّ قراءة معاني هذه الأسماء بدقّة تظهر لنا تقسيمها تقسيماً يقوم على الجدلية الثنائيّة التي طرحنا. وهو، كذلك، تقسيم يتبع الآية القائلة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمُ أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾^(٥)، وهذا الكلام استمرار للشريعة اليهودية الموسوسيّة التي تقول: "الكسر بالكسر والعين بالعين والسنّ بالسنّ كالعيب الذي يحدثه في الإنسان يحدث فيه"^(٦)، وكذلك: "وإنّ تأتي ضرر تبيء نفساً بنفس وعيناً بعين وسناً بسنّ ويداً بيد ورجلاً برجل وكفياً بكفٍّ وجراحةً بجراحة ورضاً برضّ".^(٧) وقد سبق أن أشرنا إلى هذا في الفصل السابق. بناءً على ذلك، نجد أنّ القرآن الكريم قد نظّم مفهوم القوّة والسيطرة وفقاً لمفهوم إلهيّ، دخل في جهاز الدولة الإسلاميّة نفسها.

١ - الأعراف/ ١٨٠

٢ - الإسراء/ ١١٠

٣ - طه/ ٨

٤ - الحشر/ ٢٤

٥ - المائدة/ ٩٤

٦ - لاويون، ٢٥/ ٢٠ (ومصدرها الأساسيّ شريعة حمورابي).

٧ - خروج، ٢٠/ ٢٣ - ٢٤

يمكننا أن نقسم، إذًا، "أسماء الله الحسنى" قسمين، وفقًا للجدلية التي طرحنا، وذلك على النحو الآتي، أي جدلية القوة والانتقام والسطوة والتهديد والمعاقبة من جهة، والخير والمحبة وما أشبه من جهة ثانية:

٤ - أ - ١ - أسماء القوة (بما فيها من معاني السطوة والانتقام والعقاب والتهديد، إلخ.):

- ١ - العزيز (بمعنى الغالب الذي لا يُغلب): ﴿مَنْ كَانَ يَرِيدَ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾؛^(١) و﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾،^(٢) و﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾،^(٣) و﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾.^(٤)
- ٢ - الجبار (بمعنى من يُقَسِّرُ عِبَادَهُ عَلَى مَا يَرِيدُ، وبمعنى المنيع): ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ﴾.^(٥)
- ٣ - المتكبر (من معانيه القوي الذي لا يضمحلّ سلطانه): ﴿الْجَبَّارُ الْمَتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾،^(٦) و﴿لَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.^(٧)
- ٤ - القهّار (بمعنى من فَاقَتْ سَطْوَتَهُ سَطْوَةَ الْمَخْلُوقَاتِ كُلِّهَا، وقاهر الجبابة والعُتَاة، ومُذْهِمٌ ومُنْكَبِهِمٌ ومُهْلِكُهُمْ): ﴿وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾،^(٨) و﴿مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾،^(٩) و﴿أَرْبَابٌ مُتَّفَقُونَ حَيْثُ مِنَ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارُ؟﴾^(١٠) وكذلك القاهر: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾.^(١١)
- ٥ - القابض (بمعنى من يَقْبِضُ الرِّزْقَ عَمَّنْ يَشَاءُ): ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.^(١٢)

١ - فاطر / ١٠

٢ - الحشر / ٢٤

٣ - الأنعام / ٩٦

٤ - هود / ٦٦

٥ - الحشر / ٢٣

٦ - الآية نفسها

٧ - الجاثية / ٣٧

٨ - إبراهيم / ٤٨

٩ - ص / ٦٥

١٠ - يوسف / ٣٩

١١ - الأنعام / ١٨

١٢ - البقرة / ٢٤٥

٦ - الخافض (بمعنى من يخفض درجة الناس حين يشاء): ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لِمَنْ لِيُوَاقِعُهَا

كَاذِبَةٌ خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ.﴾^(١)

٧ - المذل (بمعنى من يذل أعداءه وعصاته وبلعنهم): ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَاهُمْ

غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا.﴾^(٢) و﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذْلِينَ﴾^(٣) و﴿تَذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.﴾^(٤)

٨ - الحكم (بمعنى من لا مرد لأحكامه): ﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٥) و﴿اصْبِرْ حَتَّىٰ

يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ.﴾^(٦)

٩ - القوي (بمعنى من كملت قدرته فما كان بعاجز عن فعل شيء): ﴿إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ

عَزِيزٌ.﴾^(٧) و﴿وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾^(٨) و﴿الْقُوَّةُ لِلَّهِ جَمِيعًا.﴾^(٩)

١٠ - المتين (بمعنى من لا يناله ضعف أبداً، فلا يثنيه شيء عما يريد): ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ

الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ.﴾^(١٠)

١١ - المحصي (بمعنى من يعرف أعمال الموجودات جميعها ويحصي أعمالها ليوم

الحساب): ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾^(١١) و﴿أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسَوَهُ﴾^(١٢) و﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ

١ - الواقعة / ١

٢ - الأعراف / ١٥٢

٣ - المجادلة / ٢٠

٤ - آل عمران / ٢٦

٥ - القصص / ٨٨

٦ - يونس / ١٠٩

٧ - الحديد / ٢٥

٨ - الأحزاب / ٢٥

٩ - البقرة / ١٦٥

١٠ - الذاريات / ٥٨

١١ - الجن / ٢٨

١٢ - المجادلة / ٦

صَغِيرَةٌ وَلَا كَبِيرَةٌ إِلَّا أَحْصَاهَا ﴿١﴾ و﴿كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾، (٢) و﴿كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾. (٣)

١٢ - المُمَيَّت (بمعنى مَنْ يَنْزِعُ الْحَيَاةَ مِنَ الْأَجْسَادِ مَتَى شَاءَ): ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، (٤) و﴿إِنَّا نَحْنُ مَنْ نُحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ﴾، (٥) و﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾، (٦) و﴿هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تَرْجِعُونَ﴾. (٧)

١٣ - القَادِرُ وَالْمُقْتَدِرُ (بمعنى مَنْ يَقْدِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ): ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾، (٨) و﴿وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾، (٩) و﴿فَقَدَرْنَا فَنِعَمَ الْقَادِرُونَ﴾، (١٠) و﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَاتِهِ﴾، (١١) و﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ﴾، (١٢) و﴿فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُقْتَدِرُونَ﴾، (١٣) و﴿كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾. (١٤)

١٥ - الْوَالِي (بمعنى مَالِكِ الْأَشْيَاءِ يَتَصَرَّفُ بِهَا بِمَشِيئَتِهِ): وقد ورد في القرآن الكريم ﴿الْوَالِيَّ

وَالْمَوْلَى﴾. (١٥)

١ - الكهف / ٤٩

٢ - يس / ١٢

٣ - النبأ / ٢٩

٤ - البقرة / ٢٥٨

٥ - ق / ٤٣

٦ - البقرة / ٢٨

٧ - يونس / ٥٦

٨ - الطارق / ٨

٩ - المؤمنون / ١٨

١٠ - المرسلات / ٢٣

١١ - القيامة / ٤

١٢ - القمر / ٥٥

١٣ - الزخرف / ٤٢

١٤ - الكهف / ٤٥

١٥ - البقرة / ١٠٧، ٢٥٧ - الأنعام / ٥١ - الرعد / ١١ - الكهف / ٤٤

- ١٦ - المنتقم (بمعنى من يعاقب على إتيان المكروه): ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ﴾^(١)،
 و﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾^(٢) و﴿فَإِنَّا مِنْهُمْ مُنْتَقِمُونَ﴾^(٣) و﴿فَأَنْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا﴾^(٤)
- ١٧ - مالك الملك (بمعنى التامّ المقدرة يفعل ما يشاء بملكه): ﴿قُلْ أَلِلَّهُمَّ مَالِكُ الْمَلِكِ
 تُؤْتِي الْمَلِكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مَمَّن تَشَاءُ﴾^(٥)
- ١٨ - المانع (بمعنى من يمنع فضله عمّن استحقّ المنع): وهو اسم لم يرد لفظه هكذا في
 القرآن الكريم، بل ورد معناه في الآية: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(٦)
- ١٩ - الضارّ (بمعنى أنّه يضرّ من يشاء): ﴿فَأَحْذَنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾^(٧) و﴿وَإِذَا
 مَسَّكُمُ الضَّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(٨) و﴿إِنْ يُرِدَنَّ الرَّحْمَنُ بِضَرٍّ لَّا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ
 شَيْئًا﴾^(٩) و﴿مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(١٠)
- ٢٠ - المهيمن (بمعنى من يراقب كلّ شيء ويحفظ ويشهد على أفعال خلقه): ﴿الْمُهَيِّمِينَ
 الْعَزِيزِ الْجَبَّارِ﴾^(١١)

١ - السجدة / ٢٢

٢ - آل عمران / ٤

٣ - الزخرف / ٤١

٤ - الروم / ٤٧

٥ - آل عمران / ٢٦

٦ - التوبة / ٥٤

٧ - الأنعام / ٤٢

٨ - الإسراء / ٦٧

٩ - يس / ٢٣

١٠ - البقرة / ١٠٢

١١ - الحشر / ٢٣

٤ - أ - ب - أسماء الخير (بما فيها من محبة ورفق وعطاء وحفظ إلخ...):

- ١ - الرحمن والرحيم (وهما بمعنى كثرة الرحمة ودفع الشر وإيصال الخير): ﴿قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا﴾،^(١) و﴿كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾،^(٢) و﴿تَنْزِيلًا مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾،^(٣) و﴿وَالِهَاتُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾،^(٤) و﴿وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾،^(٥) إلخ...
٢ - المؤمن (بمعنى من يصدّق الكلام المقول عنه وخالق الطمأنينة في قلوب عباده):

﴿الْمُؤْمِنِ الْمُتَّيِّبِينَ﴾.^(٦)

- ٣ - الخالق (الذي يخلق الأشياء والموجودات بمقدرته): ﴿وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾،^(٧) و﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ﴾،^(٨) و﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.^(٩)
٤ - البارئ (بمعنى من يخلق الأشياء خالية من عدم التناسب): ﴿فَتَوَبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ﴾.^(١٠)
٥ - المصوّر (من صوّر الأشياء والناس وربّها على تنوعها فأبدع صورها كما شاء): ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾،^(١١) و﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾،^(١٢) و﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾.^(١٣)

١ - الملك / ٢٩

٢ - النساء / ١٠٠

٣ - فصلت / ٢

٤ - البقرة / ١٦٣

٥ - طه / ٩٠

٦ - الحشر / ٢٣

٧ - الفرقان / ٢

٨ - فاطر / ٣

٩ - الرعد / ١٦

١٠ - البقرة / ١٥٤

١١ - الأعراف / ١١

١٢ - التغابن / ٣

١٣ - الحشر / ٢٤

- ٦ - ٧ - الغفار والغفور (وهو من صفح عن الذنوب وغفر لمرتكبيها): ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾،^(١) و﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾،^(٢) و﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾،^(٣) و﴿إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾.^(٤)
- ٨ - الوهَّاب (أي العظيم العطاء، مبالغة في الوهب): ﴿وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾،^(٥) و﴿أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ﴾.^(٦)
- ٩ - الرزاق (بمعنى خالق الأرزاق وموصلها إلى الخلق ومسببها): ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ﴾،^(٧) و﴿وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مِنَ الرَّازِقِينَ﴾.^(٨)
- ١٠ - الفتاح (وهو الحاكم بين خلائقه حكم حق): ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾،^(٩) و﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾.^(١٠)
- ١١ - العليم (من كان علمه شاملاً فلا يخفى عليه شيء): ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾،^(١١) و﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾.^(١٢)

١ - طه / ٨٢

٢ - نوح / ١٠

٣ - البقرة / ١٧٣

٤ - فاطر / ٣٤

٥ - آل عمران / ٨

٦ - ص / ٩

٧ - الذاريات / ٥٨

٨ - الحج / ٥٨

٩ - سبأ / ٢٦

١٠ - الأعراف / ٨٩

١١ - لقمان / ٣٤

١٢ - الحجر / ٨٦

- ١٢ - الباسط (من ييسط الرزق على من شاء): ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَعَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ﴾،^(١) و﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا﴾.^(٢)
- ١٣ - الرافع (من يرفع درجات من شاء): ﴿ورفع بعضهم درجات﴾،^(٣) و﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾.^(٤)
- ١٤ - المعزّ (وهو من يُعزّز أوليائه ويغفر لهم): ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾.^(٥)
- ١٥ - العدل (وهو العادل الذي لا يفعل إلا ما يليق به): ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾.^(٦)
- ١٦ - اللطيف (وهو من لطف أفعله ومن يدرك المصالح فيوصلها إلى مستحقيها برفق): ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ﴾،^(٧) و﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾،^(٨) و﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.^(٩)
- ١٧ - الحليم (وهو من لا ينتقم بعجلة، فإن انتقم كان عفوا. وكذلك من لا يستفزّه طغيان): ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾،^(١٠) و﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾.^(١١)

١ - الشورى / ٢٧

٢ - الروم / ٤٨

٣ - البقرة / ٢٥٣

٤ - المجادلة / ١١

٥ - المنافقون / ٨

٦ - النساء / ٥٨

٧ - الشورى / ١٩

٨ - الحج / ٦٣

٩ - الأنعام / ١٠٣

١٠ - الإسراء / ٤٤

١١ - الملك / ٢

- ١٨ - الشكور (وهو من يُثيب عباده ويقبل طاعتهم): ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾،^(١) و﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾،^(٢) و﴿إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾،^(٣) و﴿وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾.^(٤)
- ١٩ - الحفيظ (وهو حافظ المخلوقات في السماء والأرض): ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾،^(٥) و﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيفٌ﴾،^(٦) و﴿وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيفٌ﴾.^(٧)
- ٢٠ - المقيت (وهو المتكفل بأرزاق خلقه): ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا﴾.^(٨)
- ٢١ - الحسيب (وهو الذي يعطي الكفاءة): ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾،^(٩) و﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾.^(١٠)
- ٢٢ - الكريم (وهو من لا يردّ على المتوسّلين، والكامل الإحسان، وغافر السيئات والذنوب): ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾،^(١١) و﴿فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾.^(١٢)

١ - سبأ/ ١٣
 ٢ - الشورى/ ٢٣
 ٣ - فاطر/ ٢٤
 ٤ - التغابن/ ١٧
 ٥ - الحجر/ ٩
 ٦ - هود/ ٥٧
 ٧ - سبأ/ ٢١
 ٨ - النساء/ ٥٨
 ٩ - الأحزاب/ ٣٩
 ١٠ - النساء/ ٨٦
 ١١ - الانفطار/ ٦
 ١٢ - النمل/ ٤٠

٢٣ - الرقيب (وهو من يراقب كل شيء من أحوال خلقه ويعلم ما في كل شيء): ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾،^(١) و﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾،^(٢) و﴿كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾.^(٣)

٢٤ - المُجيب (وهو من يجيب دعوات السائلين فلا يُخَيِّب آمالهم): ﴿إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾،^(٤) و﴿أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾.^(٥)

٢٥ - الواسع (الكامل الأفضال والنوال والمقدرة فلا يبخل): ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾،^(٦) و﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾،^(٧) و﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾.^(٨)

٢٦ - الحكيم (من لا يخطئ تقديره، الكامل الحكمة والعلم وإحسان العمل): ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾،^(٩) و﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.^(١٠)

٢٧ - الودود (أي المحبّ العباد الطائعين، المحسن إليهم): ﴿إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾،^(١١) و﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ﴾.^(١٢)

١ - النساء/ ١

٢ - المائدة/ ١١٧

٣ - الأحزاب/ ٥٨

٤ - هود/ ٦١

٥ - البقرة/ ١٨٦

٦ - البقرة/ ٢٤٧

٧ - الأنعام/ ٨٠

٨ - الأعراف/ ١٥٦

٩ - التوبة/ ٢٨

١٠ - آل عمران/ ٦٢

١١ - هود/ ٩٠

١٢ - البروج/ ١٤

- ٢٨ - الباعث (باعث الأنبياء والرسل إلى البشر، وباعث الأجساد يوم الحساب، ومصفي السرائر والأعمال): ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾،^(١) و﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحَزِينِينَ أَحْسَنَى لِمَا لَبِئْتُوا أَمَدًا﴾.^(٢)
- ٢٩ - الوكيل (من أوكل أمر البشر واعتمدوا على إحسانه): ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾،^(٣) و﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾،^(٤) و﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾.^(٥)
- ٣٠ - الولي (من يتولى أمور الخلق وينصرهم): ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾.^(٦)
- ٣١ - المحيي (وهو من يحيي الأجسام بخلق الأرواح فيها): راجع الآيات في اسم "المميت" التي سبق ذكرها.

- ٣٢ - القيوم (وهو من يقوم بتدبير أمور خلقه تدبيراً تاماً): ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾،^(٧) و﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾.^(٨)
- ٣٣ - الصمد (وهو المقصود في كل حاجة دائماً وأبداً): ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾.^(٩)
- ٣٤ - البرّ (وهو فاعل البرّ والخير والإحسان على عباده): ﴿إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾.^(١٠)

١ - النحل / ٣٦

٢ - الكهف / ١٢

٣ - النساء / ٨١

٤ - آل عمران / ١٧٣

٥ - الأنعام / ١٠٢

٦ - البقرة / ٢٥٧

٧ - البقرة / ٢٥٥

٨ - طه / ١١١

٩ - الإخلاص / ٢

١٠ - الطور / ٢٨

- ٣٥ - التَّوَابُ (وهو قابل التوبة والعافي عن السيئات): ﴿إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾،^(١) و﴿وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾.^(٢)
- ٣٦ - العَفْوُ (وهو من يعفو عن الذنوب ويمحوها): ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾،^(٣) و﴿وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾.^(٤)
- ٣٧ - الرُّؤُوفُ (وهو الكثير الرأفة): ﴿وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾،^(٥) و﴿وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾،^(٦) و﴿رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾.^(٧)
- ٣٨ - المَقْسُطُ (وهو العادل في أحكامه): ﴿وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.^(٨)
- ٣٩ - الْمُغْنِي (وهو الذي يُغني من يشاء على سواه): ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾،^(٩) و﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى﴾.^(١٠)
- ٤٠ - النَّافِعُ (وهو الذي ينفع من يشاء ويغدق عليه أنعامه، وهو الخالق النافع): ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾.^(١١)
- ٤١ - الْهَادِي (وهو الذي يهدي القلوب إلى الحق): ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِي الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾،^(١٢) و﴿كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ﴾.^(١٣)

١ - البقرة / ١٦٠

٢ - التوبة / ١٠٤

٣ - الحج / ٦٠

٤ - النساء / ٩٩

٥ - البقرة / ٢٠٧

٦ - الحديد / ٩

٧ - الحشر / ١٠

٨ - الحجرات / ٩

٩ - الضحى / ٨

١٠ - النجم / ٤٨

١١ - غافر / ٨٥

١٢ - الحج / ٥٤

١٣ - الأنعام / ٨٤

٤٢ - الرشيد (مرشد الخلق إلى مصالحهم ولا سهو في تدبيره): ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ

مِنْ قَبْلُ﴾ (١).

٤ - ب - المدلول السلطوي لهذه الأسماء: هذه الأسماء التي أوردنا مندرجة في جدولين، تعبّر عن جدليّة نظام/ فوضى، وخير/ شرّ، ومؤمن/ كافر، إلخ... وثمة أسماء أخرى لها علاقة بصفات الله خارج الجدولين المذكورين، ولكنها ترتبط، من حيث مثاليّتها ومدلولها المثاليّ، بمبدأ الخير المطلق، على اعتبار أنّه مثال في ذاته، والأسماء الباقية هي الآتية: الله، (٢) القدوس، السلام، السميع، البصير، الخبير، العليّ، الكبير، ذو الجلال (الجليل)، الشهيد، الحقّ، الحميد، المبدي، المعيد، الحيّ، الواجد، الماجد، الواحد، المقدم، المؤخر، الأوّل، الآخر، الظاهر، الباطن، المتعالي، ذو الجلال والإكرام، الجامع، الغنيّ، النور، البديع، الباقي، الوارث، الصبور. (٣).

تهدف هذه الصفات - الأسماء إلى دعم ذات المطلق في إطار من التحذير: من يخالفه يُقضَ عليه. وفي الواقع، إنّ العبر الدينيّة التي تمثّلت في الأمم أو القبائل البائدة وسواها ليست إلّا بشارّة تحذيريّة، كما ذكرنا، هدفها ضرب كلّ خارج على السلطة ومُجابه إياها، بتشريع دينيّ، أقلّ ما يقال فيه إنّ إرادة المطلق/ الله. ونحن نجد في مصطلحات المجاهمة والخضوع ألفاظاً كثيرة، تنعكس فيها هذه الجدليّة: عدو، طغي، فرعون (بما في هذه الكلمة من معاني الجور والتمرد والبغي)، خطأ، إثم، إلخ... (٤) وتكمن قيمة هذه الجدليّة في "تقوية الاتحاد التحالفيّ (الأمة)". (٥)

لقد بذل الخلفاء المسلمون جهدهم ليربطوا تلك المعطيات بتنفيذ سياسيّ - سلطويّ، على اعتبار أنّ الخليفة هو ظلّ الله على الأرض (خليفة النبي محمد، وبذلك فإنّ مهمّة صيانة الدين ونشر الدعوة موكّلة إليه من بعد النبي)، وعلى اعتبار أنّه لا تجوز معارضته ومخالفته. وهنا اختلفت التفسيرات بين الفرق

١ - الأنبياء/ ٥١

٢ - لفظة الله (أو "اسم" الله) محور الأسماء كلّها، وهي أكثرها وروداً في الآيات.

٣ - راجع الصفات المذكورة ومعانيها في: حسنين محمد مخلوف، أسماء الله الحسنى في مواضع متفرقة.

٤ - قارن: محمد أركون، مقال: مدخل لدراسة الروابط بين الإسلام والسياسة، ص ١٦٤

٥ - الموضوع نفسه. وقد ذكر أنّ هذا التحالف كان لإخضاع مكّة؛ ولكنّه، بنظرنا، صالح لإخضاع كلّ متمرد مطلقاً، وفي كلّ عصر.

الإسلامية، فالخوارج دعوا إلى محاربة الإمام الجائر (الحاكم) بالسيف،^(١) بعكس السنّة، على سبيل المثال، وهذا تطبيق للآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾.^(٢) وكان النظام القائم هو نظام الشورى، لكنّ معاوية غيره، فكسر بذلك سنّة السلف لهدف سياسي، عندما أورش ابنه يزيد الخليفة.^(٣) ومنذ ذلك الوقت أصبحت الخلافة وراثية، واستمرت كذلك مع العباسيين، و"اتّخذت الدين مطيّة" تمكّنت به من دعم سياستها.^(٤) ثمّة تغيير جوهري، إذًا، في طبيعة ممارسة السلطة، أشرنا إليه في الفصول السابقة من هذه الدراسة. ولا بدّ لنا، لكي نرى عمق التغيير الذي طرأ على الممارسة السلطوية، من أن نعود إلى خطبة أبي بكر الصديق التي تعتبر دستورًا لممارسات الخليفة المسلم؛ يقول: "أما بعد أيّها الناس، فإنّي قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإنّ أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني؛ الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قويّ عندي حتى أريح عليه حقّه إن شاء الله، والقويّ فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحقّ منه إن شاء الله. لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلّا ضربهم الذلّ، لا تشيع الفاحشة في قوم قطّ إلّا عمّهم الله بالبلاء. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم."^(٥)

بناءً على هذه الخطبة ترتبط طاعة الخليفة بعدم عصيانه الله ورسوله، أي بتنفيذه الشرعية، وإحقاقه الحقّ. ولكن، من جهة أخرى، نقع هنا على مفهوم المشاركة في الحكم ("وإنّ أسأت فقوموني"). وقد تلاشت هذه المشاركة تمامًا مع الأمويين، ثمّ مع العباسيين. لقد حاول العباسيون أن يستمدّوا من الدين ما عجز الواقع عن إمدادهم به، وتحوّل نمط الحكم من ثيوقراطي - ديمقراطي (بمفهوم معيّن) إلى أوتوقراطي،

١ - محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، ص ١٣٩

٢ - النساء/ ٥٩

٣ - صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ٢٦٧

٤ - المرجع نفسه، ص ١٦٩ - ١٧٠

٥ - ابن هشام، السيرة النبوية، ٤/ ٢٢٨. وقارن:

- صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ص ٢٥٩

- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٣/ ٢٠٣

وراح الخليفة يُسقط على نفسه مبادئ الدين، بل جاءت في ألقاب بعضهم نماذج لبعض أسماء الله الحسنى: كالرشيد، والقاهر، والمقتدر، والمُعزّ، وغيرها...

يؤدّي هذا الإسقاط إلى دمج الجدلية الدينية المذكورة في جدلية سياسية تدعم السلطة، وتحافظ على مصالحتها. فالسلطة هي مصدر القانون، وبالتالي مصدر التنظيم، في حين أنّ المعارضة هي نقيض ذلك، أي أنّها الفوضى. وبالتالي، فإنّ كلّ ما يخالف الفكر والحقّ السلطويين فوضى، ونقيض لطبيعة النظام المفترضة. والمعنى الذي رأينا في دلالة الرمزين اللذين درسنا يمكن تطبيقه تمامًا ههنا؛ بل يمكننا أن نصل إلى النتيجة نفسها إذا اعتبرنا الأحداث السياسيّة التي حدثت في خلال العصور الإسلامية موضوع الدراسة نصًّا يمكن استقراؤه واستخراج أبعاده الدلاليّة. عندئذٍ نستبدل الأركان الدلالية ليتحقّق المعنى:

أ - الله → النبي ← البشر

ب - الله → الخليفة ← الشعب

(السلطة المطلقة) (الوساطة) (الجهل أو ما يحتاج إلى تنظيم)

أ - ١ → ب ← أ - ٢

مخطط ٢

لا يكاد هذا المخطط يختلف عن السابق (مخطط ١) إلّا في أركانه الدلالية، بيد أنّ نواته المعنوية واحدة: رفع الفوضى عن العالم، وتنفيذ مشيئة المطلق. لقد استطاعت قاعدة السلطة العربيّة الإسلامية أن تُفيد من المعطيات الدينيّة لتنقذ توجهاتها السياسيّة، وكانت هذه المعطيات التي ساعد على نموّها ظرف سياسيّ خاصّ في مرحلة ظهورها، صالحة لهذا. بالإضافة إلى ذلك، تحافظ أسماء الحسنى "على توجهه مماثل، في المستوى الدلاليّ، أفادت منه السلطة العليا المركزيّة. فالأسماء، بشكل عامّ، تحيل إلى مفهوم الخير، وبالتالي إلى مفهوم النظام والصلاح. أمّا تلك التي تدلّ على القوّة فلغرض فرض النظام. وللسلطة السياسيّة الحقّ في المثل بها. إنّ القصّة - الرمز تمثل لجدولة القوّة في معاني الأسماء. وسنحاول في ما يأتي أن نوضّح ذلك.

٥ - بلورة الأسلبة الإسقاطية: من غير الممكن أن يتعامل شعب في تطوره العقلي الأول مع أمور مجردة، معناها بعيد عن المحسوس. لذلك جاءت الرموز - الصور في أشكال قصص، لتحيل المجرد إلى مرئي ومتخيّل. من جهة أخرى، سياسية، يسقط معنى المجرد على معاني السلطة. فالصورة، بطبيعتها قالب للاحتواء، والمتلقي يستطيع بسرعة أن يتألف معها، إن كانت مقرّبة من أشياءه ومحيطه.

بناءً على ذلك، فالرمز القرآني المشار إليه آنفاً (أي رمز الأمتين البائدتين) يتموّضع في هذا الإطار، ويشكّل صورة لمجرد، يمكن إسقاطها، في مجالها البعيد، على الحقل السياسي^(١). ثمّة في الموضوع المطروح نمط معرفي مزدوج الإسقاط: وعظي/ ديني، وسياسي/ استقرائي؛ وبالتالي فإنّ مجالاته هي الله والبشر، والحاكم والشعب. ويمكن أن يضاف إليه مجالان آخران هما النبي والناس، يصبّان تلقائياً في البنية الدلالية الرئيسة.

من جهة أخرى، فإنّ الطبيعة الأسلوبية الرئيسة للنصّ موضوع الدراسة هي الوعظ. فالوعظ يشكّل مبدأ الغائية في هذا النصّ ككلّ. إنّ الوحدات الدلالية المركزية فيه وحدات لموضوع الوعظ، منقولة إلى الناس بخطاب خاصّ، يتخذ نبرة معيّنة، وقاموساً محصور الدلالة بالثنائية الجدلية التي عرضنا. ولكنّ هذه الثنائية، من جهة أخرى، تتسع لتشمل كلّ شيء. ويظهر القالب التجريدي للمعنى في سلسلة من التجليات المرموزة: صالح/ هود، ثمود/ عاد، حقّ/ ضلال، خير/ شرّ، وتحمل هذه الرموز بذرة المعنى، ومحور النصّ الدلالي: التمرد/ الطاعة، النظام/ الفوضى، السنّة/ الكفر. وليست عاد وثمود مجرد قبيلتين عربيّتين، بل تجسيد للمجرد الذي يتحوّل من تجريد فوق - تاريخي، إلى وعي معيّن في التاريخ، ولكنّه يستطيع أن يتخذ صوراً أخرى من غير أن تبطل دلاليته: فرعون، طسم، الثوار، الكفرة، إلخ...

ونظام المثل، بحدّ ذاته، تحويل وعظي، ينطلق من المجرد إلى المجرّد، ويمكن إسقاطه على الصور كلّها، فيجوز تأويله. وليست القضية هنا قضية تفاصيل، بل قضية معنى رئيس. ومع ذلك، فإنّ تحويل المجرد إلى مجسد يحتمّ تقنية بالغة الدقّة، لأنّه تحويل يمكن أن تتعدّد مستوياته الدلالية داخل الإطار الزمكانيّ

١ - لا بدّ لنا من التذكير هنا بأنّ صادق جلال العظم (ولد عام ١٩٣٤ م) ذكر أنّ في القرآن قصصاً وردت بشكل "أساطير"؛ وقد ضرب مثلاً على ذلك قصّة خلق آدم، وسجود الملائكة له إلّا إبليس. (صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ٢٥ - ٢٦) ولهذه القصة الممثّل عليها نفسها مغزى رمزي مرتبط بدلالة الخضوع/ التمرد، والمؤمن/ الكافر التي عرضنا.

والتاريخي. لذلك لا يمكن أن يخلو هذا النظام المتلبي من إسقاط سياسي، لأنّه، في نهاية المطاف، يحيل إليه؛ فعاد وثمود مثل فرعون الطاغوت الذي لم يكن عادلاً مع شعبه، كما نفهم من آيات القرآن الكريم.

٦ - خاتمة وخلاصة: إنّ مسألة الطاعة والعصيان هي المحور الأساسي لحركة القسّتين؛ فإنّ نُطيع كلاً من النبيين يعني، في الوقت نفسه، أن نطيع الله. يدور النصّ حول هذه المسألة، ويكاد ينحصر فيها. والسنة أو الشريعة هي تنظيم فعل الطاعة والتسليم.

من جهة أخرى، فإنّ "أسماء الله الحسنى" نفسها تعكس طبيعة النصّ - المثل. فالله خير، ولكنّه يعاقب من يخالف. وهكذا الحاكم المسلم، لأنّه ينفذ الإرادة العليا. فمعاني السطوة المجردة تجد بها تجسيداً في أسماء: القوي، والقهار، والمنتقم، وسواها. وكذلك معاني الودّ والخير: المقيت، والمُجيب، والودود، وسواها. ويجب أن نجد المثل العليا لهذه الأسماء الخيرة والترهيبة في الخليفة نفسه، أو في الحاكم الذي يستطيع أن يحقق ما حقّقه الله في القرآن الكريم، فيدمر العاصي، ويدعو إلى الطاعة والنظام، وينفّذ كلام الله. وهو يستفيد من التشريع القابل للتأويل، لكي يدعم سياسته ومواقفه.

هكذا نجد أنّ الأسلبة الإسقاطية التي في المثل يمكن أن تتحوّل إلى أسلبة سياسية للمعنى، وأنّ معنى الرموز القرآنية الدينية مطّاط، متعدّد المدلولات، وليس أحاديّ المعنى. وهذا المعنى لا يقتصر على مكان واحد، وزمان واحد، بل هو قابل للانبعاث في كلّ مكان وزمان.

الفصل الثالث:

المعرفة والسلطة في الكتابة العربية القديمة

(قراءة في "كليلة ودمنة")

١ - مقدمة: ذكرنا في آخر دراستنا للسلطة في العصر العباسي أنّ شكليّة ظهور المعرفة تخضع للمنحى السلطويّ السائد، وهذا القسم من الدراسة هو عبارة عن نموذج تطبيقيّ، يُخضع نصّين من نصوص "كليلة ودمنة" لتتبّع قراءة داخلية، تكشف لنا عن طريقة تشكّل المعرفة في ظلّ الموانع السلطويّة العديدة. ونحن إنّما اخترنا هذا الكتاب لسببين:

١ - الأوّل هو أنّ ابن المقفّع اعتُبر من الزنادقة والشعوبيين،^(١) وأعدِم، على الأرجح، بهذه التهمة.^(٢) فهو، مبدئيّاً، من الخلايا المعادية للسلطة.

٢ - والثاني أنّ كتاب "كليلة ودمنة" ذو أصل فهلويّ^(٣) أخذ عن السنسكريتية، وبالتالي مرتبط بحركة الشعوبية الفارسيّة، وأدخل على الأدب العربيّ طريقةً جديدةً من التعبير لم تكن شائعة.^(٤)

١ - يقول شوقي ضيف: "واشتهر ابن المقفّع بأنّه كان زنديقاً، وإنّه إنّما اتّخذ الإسلام قناعاً لزندقته ومانويّته." (شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، القاهرة: دار المعارف، ط ٨، ص ١٣٦) وكذلك راجع الكلام على زندقته في:

- شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص ٥٠٩ - ٥١٠

- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ١/ ٢٢٣ وما بعدها

ويقول المسعودي في معرض كلامه على الخليفة المهديّ: "وأمعن في قتل الملحدين، والمداهنين في الدين لظهورهم في أيامه، وإعلائهم باعتقاداتهم في خلافته لما انتشر من كتب ماني وابن ديسان ومريقيون ممّا نقله عبد الله بن المقفّع وغيره، وترجمت من الفارسيّة والفهلوية إلى العربية." (المسعودي، مروج الذهب، ٤/ ٢٢٣، ٢٢٤)

٢ - راجع هذا في المراجع السابقة المشار إليها.

٣ - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص ١٣٨ - ١٣٩. وقد عُرِّج على بعض أصول هذا الكتاب الأجنبية. وراجع ما قيل

في "كليلة ودمنة" في: أمين عبد المجيد بدوي، القصة في الأدب الفارسي، ص ٣٠١ وما بعدها

٤ - صحيح أنّ الثقافة العربية، قبل ابن المقفّع، عرفت شيئاً من القصص المرويّ على ألسنة الحيوانات، لكنّه لم يعرف تفصيلاً لها وعظّة على ألسنة البهائم أنفسها. راجع: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ١/ ٢٢١ - ٢٢٢. وقد خَلَف هذا الكتاب أثره في الأدب العربيّ فحذا حذوه بعضهم شعراً أو نثراً. راجع:

- أمين عبد المجيد بدوي، القصة في الأدب الفارسي، ص ٣١٩ - ٣٢٠

ولأنّ هذا القسم عبارة عن تحليل داخليّ لنظام تشكّل المعرفة في ظلّ السلطة، فلن نحتاج إلى الاعتماد على المراجع والمصادر كثيرًا. فالقراءة هنا تقوم على النصّ نفسه، وترصد تركيبه الداخليّ حيث تتشكّل المعرفة.

في كتاب "كليلة ودمنة" لعبد الله بن المقفّع صورة واضحة عن علاقة تكوّن المعرفة بالسلطة. وسوف نتناول نصّين من هذا الكتاب: "باب الأسد والثور"،^(١) ومثّل "السنور والجرذ"^(٢) في النصّ الأول سنحاول إبراز منهجيّة تشكّل المعرفة، وعلاقة هذه المعرفة بالسلطة القائمة. وفي النصّ الثاني، سنحاول الإجابة عن سؤالين:

١ - الأوّل: ما مدى انطباق مجتمع الحياكية الحيواني على المجتمع الإنسانيّ؟

٢ - والثاني: ما هو المغزى؟ وما معنى رموز الحيوانات؟

ونحن بهذا نرانا نستوفي الدراسة، على اعتبار أنّنا، في هذا الفصل، نتناول المثل بشكل عامّ، كحالة من حالات تركيب المعرفة؛ وفي الفصل اللاحق نسلط الأضواء على تشكّل الرمز في النصّ، وطبيعة الاتجاه الدلالي الذي يعتمد.

كما أنّنا، بمعالجتنا تكوّن المعرفة في النصّ الأول، نُبرز تركيب المعايير في ظلّ الممارسات السلطوية، داخل نصّ يُعتبَر من صلب الإبداع الأدبيّ في التراث العربيّ، لأنّه كان فاتحة لنوع جديد من التعبير لم تعرفه العرب من قبل. وانطلاقًا من هذا، نتبيّن كيف أنّ المعرفة تستلهم تكوّنهما، في ظلّ السلطة السائدة، من هيمنتها على المستويات الثلاثة: الدينيّ، والقيميّ، والسياسيّ. وفي النصّ الثاني، نركّز على نسيج التفاعل الرمزيّ الذي يصدر عنه شكل معيّن من المعرفة، يعالج موضوعات الإنسان، انطلاقًا من مفاهيم سائدة اعتمد عليها علم الكلام (السبب والنتيجة والعلة...)، مُبرزين بذلك حركة المضمون الداخليّ لفكرة هي جزء من المعرفة العامّة في الكتاب.

١ - ابن المقفّع، كليلة ودمنة، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٦٩، ص ٦٨ - ١١٣

٢ - المصدر نفسه، ص ١٧٩ - ١٨٥

٢ - التشكّل المعرفي والتّمظهر السلطويّ في "باب الأسد والثور": ما يعنينا في هذه الدراسة هو استخراج النسق المعرفي من النصّ، وإيضاح تشكّل السلطة فيه. ونحن نبحت في هذين الأمرين لأنّ موضوع الكتاب ككلّ ذو هدف تعليمي، يرتبط مباشرة بالسلطة القائمة. فلغة الرموز والإشارات هي نتيجة الخوف من المجاهرة بالرأي للسلطة، ما قد يؤدّي إلى موت صاحب الرأي، وهو العارف، أو ما أسميه بالمعرفة - الذات. من هنا سوف نحصر الموضوع في منهجية المعرفة، وتأثير السلطة فيها، وعلاقتها بتجلي المعرفة - السلطة بمستوياتها التي تظهر في هذا الكتاب.

٢ - أ - التكوّن المعرفي: لا بدّ لنا، قبل كلّ شيء، من أن نشير إلى أنّ قراءة القصة المطروحة على بساط البحث (كما هي الحال في كلّ أبواب هذا الكتاب) تتمّ على مستويين:

١ - المستوى الأول: وهو القراءة الخارجية، وما يتجلى فيها من حبكة وأسلوب تعبيريّ، ودراسة كلّ ما يتعلّق بعناصر القصة الموجهة إلى العامّة، فالهدف الحقيقيّ يختبئ وراء كلّ هذا.

٢ - المستوى الثاني: وهو القراءة الداخلية، وتتجلى فيها كلّ الأهداف التي أرادها ابن المقفّع من وضعه الكتاب. وفي هذا المستوى تتجلى لنا القوانين العامة التي يحاول الكاتب أن يطرحها على بساط البحث، والتكوّن المعرفيّ المدرج في إطار منهجية خاصّة، كانت فريدة من نوعها في ذلك العصر. من هنا، سوف نتوقّف في بحثنا عند المستوى الثاني، لأنّه يقعد العمليّة الفكرية في قانون خاصّ، تظهر فيه الأهداف الرئيسة، فلا تكتفي بظاهر القول، بل تنفذ إلى باطنه، مخترقة النصّ من أوله إلى آخره، غير متوقّفة عند السطح، مستخرجة من النصّ إشعاعاته المعرفيّة الداخلية، نافذة إلى المحور الأساسيّ الذي تنطلق منه التفرعات، وتشابك حوله الإشارات.

وتناقض هذه الطريقة المتبعة طريقة القراءة الخارجية (أو الوصفية)، لأنّ النصّ لم يتكوّن تكوّنًا من مستوى واحد، بل تكوّنه ثنائيّ: من ظاهر وباطن. وسبب هذا هو العلاقة القائمة بين السلطة والمعرفة - الذات التي تمنع التركيب المباشر. وتعكس هذه الطريقة المزدوجة العلاقة السببيّة بالمحور السلطويّ، بطريقة مبطنّة وغير مباشرة، ما سوف نفسره في موضعه.

٢ - أ - ١ - الهدف من هذا الباب: الهدف الرئيس من هذا الباب خصوصًا، ومن

الكتاب عمومًا، تعليمي، ينزع إلى إبراز نقاط ثلاث، هي أهداف العلم الأفلاطونيّ الأولى: الخير، والمعرفة، والجمال. بتعبير آخر، هو هدف قيميّ - مثاليّ، يطرح نقاطًا، ويحاول أن يوجّه الذوات إلى المثال من

خلال تفعيده. فالعامل المُسيء يظهر لنا دائماً على أنه مسيء، يستوجب العقاب: دمنة يُقتل في النهاية "شَرَّ قَتْلَةٍ"، لأنه مذنب، أودى بحياة بريء. يقول كليلة: "وإنك يا دمنة جامع للخبِّ والحذيقة والفجور... وإني أخشى عليك ثمرة عملك، مع أنك لست بناجٍ من العقوبة." (١)

وهذا الكتاب، عمومًا، مصدر غني بالنسبة إلى الحكيم (وهو الأساس)، في حين أنه مصدر لهو بالنسبة إلى سواه. فمنفعته محصورة في غايته التعليمية، أي في قراءته الداخلية التي، من خلالها، نستنتج العبرَ ومعنى الأمثال، على صعيد الواقع والممارسة العملية.

ويستوجب الهدف التعليمي موقفًا خاصًا من صاحب هذا الهدف، فابن المقفّع وقف موقفًا معيّنًا في كتابه، فجعل محوره يقوم على معايير تُمأسسُ الاتجاه المعرفي، وتُعيّن قانون السلطة، من خلال برجة المعرفة. يتجلّى تَمْظُهُرُ الموقف والقوانين في الكتاب على مستويين:

١ - المستوى الأول: تحديد قوانين المعرفة من خلال مستوى شكليّ معيّن، يتجلّى بطريقة

مبرمجة عبر الفصول، ومنها "باب الأسد والثور".

٢ - المستوى الثاني: تحديد قوانين السلطة التي تكوّن معرفة معيّنّة ترتبط ارتباطًا مباشرًا

بإحدى المراحل التاريخية التي يحيا فيها المحدّد، وتؤثر السلطة في حركة هذه المرحلة التاريخية واتجاهاتها. من هنا، تتضح لنا ثنائيتة الهدف، أو مستواه المزدوج، فهو ليس مسطحًا. ولا بدّ لنا من فهم هذه النقطة لكي نعالج ما يليها من نقاط، لأنّ الشكل الازدواجي سيرافق كلّ التحاليل المعروفة في مستوى تشكّل المعرفة.

٢ - أ - ٢ - تشكّل المعرفة:

أولاً: منهجية تشكّل المعرفة: يخضع تشكّل المعرفة في "باب الأسد والثور"

لثنائية تَمْظُهُر، لها علاقة ترابطية وبنوية ذات طبقتين متواليتين. إلا أنّ التجربة التي تتشكّل بها المعرفة تشكّل حركة واحدة، تتداخل فيها طبقتان، تمثل كلّ واحدة منها مستوى:

١ - المستوى الأول: وهو الأساس المتبع في العرض والتفصيل، ويتضمن منهجية مزدوجة، حيث تتشكل المعرفة بوساطة الأمثال التي تشرح الأفكار. فالأمثال قوالب صغيرة، وأشكال معينة ومحددة، تشرح الأفكار الخالصة التي تفتقر إلى شكل. والحكاية التي ترد كعبارة تشرح المضمون المجرد.

مما عرضنا، يتضح لنا أن المعرفة الخالصة هي حال المعرفة الأولى في هذا الباب:

- أراد دمنة أن يظهر للجميع أن الملك قربه منه معرفته (١ - هذه هي الفكرة الجوهرية).

- ثم أخرج الفكرة بكلامه: قالها وأضاف إليها أن الملك ينظر إلى الرجل بما عنده من قيم

(٢ - هذه هي الفكرة في هيئة الظهور، وهي حال تتمم الأولى).

- ثم ضرب الأمثلة على ذلك (٣ - هذا هو المثال الذي يشرح الفكرة ويشكلها).^(١)

بتعبير آخر، يشكل العنصر القصصي عنصر التقبل في الفكرة المجردة، ويتجه نحو ملء المضمون.

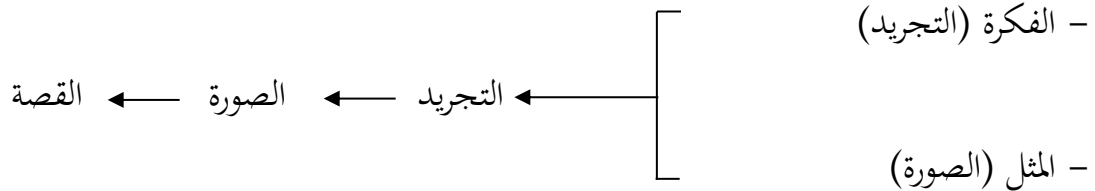
ثانياً: الأسئلة النطقية: لنحاول أن نركز أكثر: إن العلاقة الثنائية بين محاور

القصة في هذا الباب، على صعيد التشكل المعرفي، هي الثنائية القائمة بين الفكرة والمثل. إلا أنها ثنائية أفقية، لأنها تتجه في خط واحد تفسيري، من الفكرة إلى المثل:

فكرة (عنصر تجريدي) ← مثل (عنصر تجسيدي)

٢ - المستوى الثاني: هكذا تتجلى لنا الطبقة الثانية وهي أهم من منهجية التشكل المعرفي:

إنها العلاقة القائمة بين التجريد والصورة، نحصرها بالجدول الآتي:



الجدول: ١

فالتكامل الحاصل في الأقصوصة هو الانصهار التام بين التجريد والصورة؛ بمعنى آخر، هو حلول التجريد في صورة. ذلك لأنّ التجريد، لكي يستحيل إلى شكل معرفي مقبول، يجب أن يتأطر في "شكل" ما، وهو ما دعونه "الصورة". فالتكامل حتمي بين طرفين متناقضين هما، إن فُصلا، خاويان، لأنّ التجريد المحض نفي، والشكل الفارغ من المضمون إيجاب، بالنسبة إلى التجريد. فالفكرة تعطي الامتلاء للشكل، وهو بالمقابل يشكّلها ويجسدها، فينفي نفيها. من هنا: فالمثل مقابل موضوعي أيضاً للفكرة، وعنصر من عناصر تشكيل المعرفة في هذا الباب، وهو يدخل في التركيب الداخلي لهذا التشكيل في "كليّة ودمنة"، ومنه في هذا الباب، لأنّه يحدّد برمزيتته القراءة الداخليّة لهذا النصّ، وإن احتجنا إلى أكثر من ذلك تضمّن المثل مثلاً آخر يشرحه، ويؤكّد على تشكيله.

كذلك تتّضح مسلكيّة التشكّل المعرفيّ بالوعظ والعبر، فهما الهدف التعليمي في هذا الباب: "قال دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف، وهو رأس البراهمة: اضرب مثلاً لمتحابين يقطع بينهما الكذب المحتال، حتى يحملهما على العداوة والبغضاء." (١) يصير أمامنا الجدول الآتي:

- الغاية = الوعظ

- الطريقة = الرمز

- الشكل = الظاهر والباطن (القصة ذات الظاهر والباطن)

وللشكل علاقة مباشرة بالمثل لأنّه "شكل" الفكرة.

ثالثاً: قراءة العلامات: (٢) الأمر الذي عرضنا هو أسلّة المعرفة، كما تظهر في هذا النصّ. غير أنّ هذا الأمر يتعرّض خصوصاً للأسلوب النطقيّ (من خلال الكلام). ثمة مستوى آخر، هو "قراءة العلامات". ويظهر هذا المستوى على صعيد الصورة الحركيّة، لا النطق، أي أنّ اللفظ منعدم فيها. والعلامات تحدّد مسلكيّة الأسد والثور؛ فإذا انطبق الكلام على العلامات كان صحيحاً، كما يظهر لنا في قول ابن المقفّع: "ثمّ إنّ الأسد نظر إلى الثور، فرأى الدلالات التي ذكرها دمنة، فلم يشكّ أنّه

١ - المصدر نفسه، ص ٦٨

٢ - نستعير هذه التسمية من: فرنسوا زبال، تكوّن الكتاب العربي، ص ٤٦

جاء لقتاله."^(١) من هنا فإنّ العلامات مرجع ومحكّ أخير لا اختبار الصدق والكذب: "وكره دمنة قوله وعلم أنّ الأسد إذا لم ير من الثور العلامات التي ذكرها له أنّهم، وأساء الظنّ به."^(٢)

٢ - أ - ٣ - أساليب تكوّن المعرفة وأنواعها: لا تظهر المعرفة بصورة واحدة في

هذا النصّ، بل في عدّة صور؛ ولها مستويان: الأوّل سلبيّ، والثاني إيجابيّ، محورهما الإفادة. فالسليبي ما أفاد الآخرين وحسب، والإيجابيّ ما أفاد الآخرين والذات في آن. ومستويي المعرفة هما:

١ - المستوى الأوّل: المعرفة الناقصة، وهي السلبية.

٢ - المستوى الثاني: المعرفة التامة، وهي الإيجابية.

وهكذا نفهم أنّ قيمة المعرفة قيمة حيويّة^(٣) تنقذ حياة صاحبها.

من خلال هذين المستويين، يمكننا إصدار حكم على أنواع المعرفة. فطريقة تشكّلها تعود إلى مدى منفعيتها، لأنّ غاية المعرفة منفعيّة.

إنّ تكوّن المعرفة يكون عبر خيط دقيق من المشاهد، تتشكّل وتصبّ في قالب واحد، هو العلم الذي يتبرمج وفقاً للمعايير السلطوية (اجتماعية، سياسية، دينيّة) التي تحدّد مسلكيّته. ولا يكون هذا التشكّل إلّا إذا استطاعت المعرفة أن تقدّم عنصرًا حيويًا بالنسبة إلى السلطة، يرفدها بالحياة، ويُؤسّس وجودها ويضمن استمرارها (فدمنة لا قيمة له إلّا بقدر ما يفيد الأسد، ويحيل إليه كسلطة عليا في المجتمع).

١ - وأوّل أنواع المعرفة هو الحيلة. يقول ابن المقفّع في مستهلّ الكتاب: "ولم تزل العلماء

في كلّ ملّة، وأهل كلّ لسان، يلتمسون أن يعقل عنهم ما بنوا لذلك، بصنوف من الحيل..."^(٤) ذلك لأنّ المعرفة - الحيلة تحافظ على حياة المعرفة - الذات.

وتتماشى الحيلة مع شكليّة الأسلبة النطقية، لأنّها تصل إلى هدفها بالمداورة. فالخدعة لا يصرّح بها، لكننا نفهمها عندما تنطلي. فهي تأخذ معنى داخليًا، يُداور من خلال المظهر الخارجي. نفهم الهدف، غير أنّ الشخصية المخدوعة لا تفهمه إلّا بعد أن تنطلي عليها الخدعة (مثال على هذا ما حدث للأسد عندما

١ - المصدر نفسه، ص ١٠٦

٢ - الموضوع نفسه

٣ - راجع، مثلاً: "مثل الناسك واللص" (المصدر نفسه، ص ٨١ - ٨٤)، و"مثل الأرنب والأسد" (المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٨٩)

٤ - المصدر نفسه، ص ٧

خُدِعَ وقتل الثور، وما حلَّ بالعلجوم بعد خداعه ابن عرس لأكل الحية، وغير ذلك كثير). فالحيلة، وإن ارتدَّت على صاحبها في النهاية، تفعل فعلها، لأنها توصل إلى المراد (ابن عرس يأكل الحية، وإن أكل بعد ذلك العلجوم، والأسد يقتل الثور، وإن قتل بعد ذلك دمنة).

هذا النوع المعرفي، أعني المعرفة - الحيلة، هو أساس النسق المعرفي في النص الذي نعالج. فالتقرب من السلطة (التمثلة بالأسد) حتمي لإظهار المعرفة، ويعني هذا أن إظهار الأفكار يكون من خلال اندراج الحيلة في المسلكية المعرفية، واتحادها بها لتصير ذاتاً واحدة، فتصير عندئذ المعرفة - الحيلة وجهًا مُشكِّلاً من وجوه المعرفة - الأساس.

٢ - المعرفة التجريبية: وهي المعرفة التي تتشكَّل بالتعلُّم من التجارب السابقة. يقول دمنة: "إنَّ أمورًا ثلاثة، العاقل جدير بالنظر فيها، والاحتيايل لها بجهده: منها النظر في ما مضى من الضر والنفع، أن يحترس من الضر الذي أصابه في ما سلف لئلا يعود إلى ذلك الضر..."^(١) هذه المعرفة اختيارية - اكتسابية، تقي الذات العودَةَ إلى النقيض (هو اللا - معرفة)، ولكنها، كما يظهر من قول دمنة، طرف من أطراف المعرفة - الحيلة.

٣ - المعرفة الاستقرائية: هي المعرفة التي تتحوَّل إلى استقراء، من خلال السياق الحدثي العام، وفي مرحلة زمنية معينة، تلتقط أطرافه، ويعاد تشكيلها بطريقة أكثر قابلية للفهم. يقول دمنة: "إذا هو (أي الأسد) عرف ما عندي، وبأن له حسن رأي وجوده فكري، التمس إكرامي وقربني إليه."^(٢) فدمنة لا ييوح بفضيلته للأسد، بل يجعل هذا يستقرئها من سياق الأفعال التي يقوم بها. وهذا النوع من المعرفة هو طرف آخر للمعرفة - الحيلة.

٤ - المعرفة المرتدة: قد تأتي المعرفة عكسية المفعول، فترتد على صاحبها وتدمره، قاضيةً بذلك على هدفها نفسه؛ عندئذ تكون فعلاً سلبياً لا إيجابياً، وتسمى "المعرفة المرتدة" (كما في "مثل الخب")

١ - المصدر نفسه، ص ٨٤

٢ - المصدر نفسه، ص ٧٥

والمغفل،^(١) وفي "التاجر وصاحبه"،^(٢) وفي "مصير دمنة"^(٣). يختلف هذا النوع من المعرفة عن النوعين الآخرين. فالمعرفة التجريبية والمعرفة الاستقرائية تُحيلان، في نهاية المطاف، إلى ذاتهما الأساسية: المعرفة، بعد المرور بأشياء الخارج، وبعد تجسّد تجربتهما في الكسل والقالب. أمّا المعرفة المرتدّة فلا تحيل إلى ذاتها، بل تدمرها، لأنّها تفقد منفعيتها، وتُحيل إلى نقيضها. من هذا المنظور، يمكننا اعتبار هذا النوع من المعرفة خارجًا عن إطار التعليميّة التي يتّصف بها هذا الباب، والكتاب بشكل عام.

٥ - المعرفة - السلطة: وهي المعرفة في أعلى مراحلها وتجلياتها، لأنّها عندئذٍ تستحيل إلى قوّة، وبالتالي إلى سلطة، تتحرّك انطلاقًا من السلطة الحكميّة، وهي السلطة الأرضيّة المتمثّلة بالأسد. من هنا، المعرفة - الحيلة، هي، في الجوهر، المعرفة - السلطة، لأنّها تحمل بذورها. وهي تستحيل إلى معرفة - سلطة لأنّها تصير وسيلة حيويّة للبقاء، كحيلة السرطان في قتال العلجوم.^(٤)

٢ - أ - ٤ - نتائج غياب المعرفة: يؤدي غياب المعرفة إلى الخلل في المعايير

التنظيميّة، لأنّ البرمجة تتعطل، ويصير الاندفاع من غير هدف. وهذا ما يسمّى بـ"الفساد". ويحصر دمنة مظاهر الفساد الناتجة عن غياب المعرفة في ستّ نقاط: "الحرمان، والفتنة، والهوى، والفضاظة، والزمان، والخرق". ويفسرها قائلاً: "فأما الحرمان فأن يُحرّم من صالحيّ الأعوان... وأن يكون من حوله فاسدًا... وأن يحرم هو من أهل النصيحة والصلاح، من عنايته والتفاته إليهم. وأمّا الفتنة فهي في تحارب رعيته... وأمّا الهوى فالإغرام بالنساء، والحديث، واللّهو، والشراب، والصيد... وأمّا الفضاظة فهي إفراط الشدّة... وأمّا الزمان فهو ما يصيب الناس من السنين من الموتان، ونقص الثمرات، والغزوات، وأشباه ذلك. وأمّا الخرق فإعمال الشدّة في موضع اللين، واللين في موضع الشدّة."^(٥)

يتّضح لنا من عرض دمنة أنّ الفساد على مستويين:

١ - المصدر نفسه، ص ١٠٨ - ١٠٩

٢ - المصدر نفسه، ص ١١١ - ١١٢

٣ - المصدر نفسه، ص ١١٣ (نهاية الباب). وقارن كذلك توسيعًا لسبب موته، وبحثًا عن الأدلّة التي تدّين دمنة "باب الفحص عن أمر

دمنة" (المصدر نفسه، ص ١١٣ - ١٣٣)

٤ - المصدر نفسه، ص ٨٧

٥ - المصدر نفسه، ص ٨٥

- ١ - الفساد المباشر: وهو يأتي من الخليفة، أي من السلطة الأرضية المباشرة.
 ٢ - الفساد المفارق: يأتي ممّا هو خارج السلطة وفوقها، أي من السلطة العليا، وسنأتي على ذكره تحت اسم "السلطة المطلقة".

٢ - ب - التمظهر السلطوي: لا يمكن أن نفصل قضية التكوّن المعرفي عن الأصول السلطوية في هذا النصّ خصوصاً، وعن الكتاب عمومًا، لأنّ محور البرمجة وإخراج المعرفة هو السلطة، وما تتيح من إمكانية بقاء لما يَنَمُفَصَل حولها من معارف - ذوات. فالبنية العلائقية بين السلطة والمعرفة تحدّد النظام العامّ، من خلال شكل ظهور هذه المعرفة، وسبب هذا الشكل. لهذا السبب، لا بدّ لنا من طرح قضية السلطة ومستوياتها لكي نفهم الرابط بينهما، وبين الشكل المعرفي الذي طرحنا وأنساقه.

٢ - ب - ١ - أنواع السلطة الظاهرة في النصّ: تتجلى لنا أربعة أنواع من

السلطة في "باب الأسد والثور"، لها أربعة مستويات:

- المستوى الأوّل: السلطة المطلقة: وتظهر في النصّ تحت اسم "القدر".^(١) هذه هي السلطة المفارقة ذات العمق الديني المحض. إنّها قيمة مجردة، تسيطر على كلّ العوامل السلطوية الأخرى، بيد أنّها لا تظهر. وهذه السلطة تفعل وفق تمّظهر خاصّ، من خلال الأحداث التي يُحكّم بها الأشخاص. ورد في النصّ: "قال شترية: وماذا الذي حدث؟ قال دمنة: حدث ما قُدِّر وهو كائن."^(٢) وكذلك ورد على لسان شترية: "وإن لم يكن هذا ولا ذاك، فهو من مواقع القضاء الذي لا يُرفع. والقدر هو الذي يسلب الأسد قوّته وشدّته، ويُدخله القبر."^(٣)

لا يمكن لهذه السلطة أن تُردّ، لأنّها إرادة مفارقة، ومصدر جميع القيم السلطوية الأرضية. فهي قيمة مجردة رئيسة، تتحدّد من خلال القيم، وترتبط بها كلّ الظواهر التي يفشل المرء في تفسيرها.

- المستوى الثاني: السلطة القيميّة: وهي سلطة القيم التي تشكّل منهجًا مسلكيًا، ينظّم

أعمال الإنسان في حياته. وهذه السلطة القيميّة هي أيضًا مجردة، لا بدّ لها من أن تتحوّل إلى تجسيد بالممارسة؛ وإليها تُحيل كلّ مظاهر الأفعال، وتتمفصل حولها.

١ - المصدر نفسه، ص ٩٦، ٩٩

٢ - المصدر نفسه، ص ٩٦

٣ - المصدر نفسه، ص ٩٩

تتحوّل هذه السلطة إلى سلطة اجتماعية (بما يتضمّن الاجتماع من سياسة وغيرها) تجريدية، تحتاج هي الأخرى إلى أخرى تؤكّد وجودها واستمراريتها، وتحيل إليها، وهذه السلطة الأخرى هي الخليفة (السلطة الحكيمية).

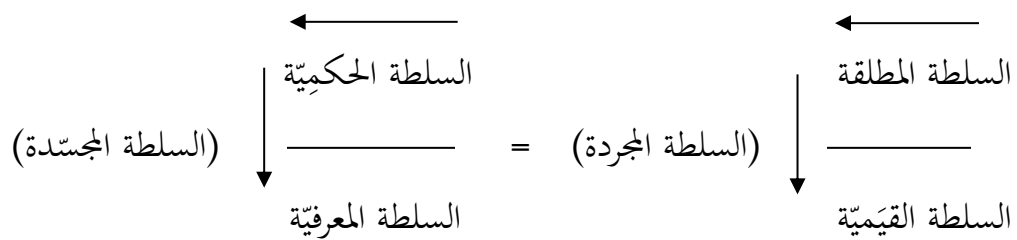
- المستوى الثالث: السلطة الحكيمية: وهي متمثلة بالخليفة - أعلى سلطة إسلامية في الأرض، يستمدّ وجوده من السلطتين المطلقة والقيمية، وينفّذ ما يفرضان عليه. إنّه رأس المجتمع الأرضي، والمحور المنظّم للانطلاقات المعرفية.

- المستوى الرابع: السلطة المعرفية: وهي المعرفة في أعلى مراحلها، عندما تتحوّل إلى قوّة وقيم، وبذا إلى سلطة. وتحتاج إلى التقرب من السلطة الحكيمية، لكي تتمكن من التحرك والظهور. إنّها تتكوّن من المعارف - الذوات التي تتجمّع حول السلطة الحكيمية، لترفدها بما يُتيح لها تنميط بقائها، ويُبعد عنها الخلل والفساد (وقد جاء تحديدهما). نلاحظ أنّ هذه المستويات الأربعة للسلطة تقسم قسمين متناسبين:

١ - السلطة المجردة: وهي الأولى والثانية.

٢ - السلطة المجسّدة: وهي الثالثة والرابعة.

ونسبة السلطة المجردة تساوي نسبة السلطة المجسّدة:

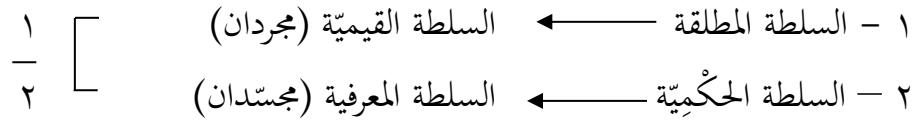


الجدول ٢. أ

والتساوي أفقي وعمودي:

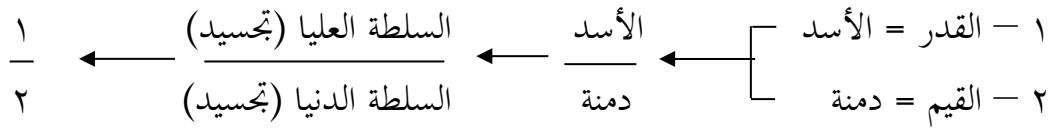
السلطة المجردة = السلطة المجسّدة (من حيث النسبة إلى ما تحتها).

وهذا يعني أنّ:



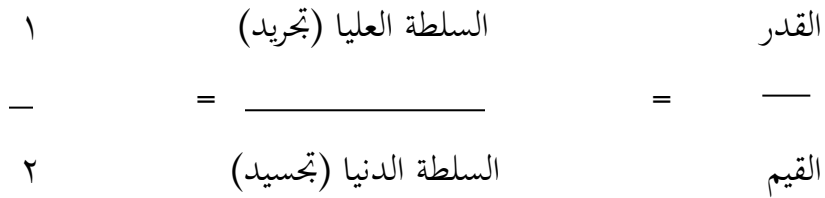
الجدول ٢. ب

فالاثنان الأوليان هما السلطانان المفارقتان، والثانيتان هما السلطانان الدينوان. وتواجد السلطتين الدينوين أمر حيوي بالنسبة إلى السلطتين المفارقتين، لأنهما تؤكّدان عليهما، وتعبّتان معياريتّهما بالطاقة. والأسد يمثّل السلطة الحكيمية، في حين أنّ القدر يمثّل السلطة المطلقة، كما رأينا، ودمنة يمثّل السلطة المعرفية، في حين أنّ القيم يمثّل السلطة القيمية. هكذا تصير النسبة:



الجدول ٣. أ

وكذلك:



الجدول ٣. ب

فالنسبة إذًا واحدة، وعلاقة المجرّد بالمجرّد والمجسّد بالمجسّد واحدة. وبنيتها العلائقية المتبادلة واحدة: $\frac{2}{1} = \frac{2}{1}$ (الجدول: أ. ٢، ب. ٢، و. ٣، أ. ٣، ب. ٣). من هنا، فإنّ هذه البنية العلائقية بينهما ليست متناقضة بل متكاملة.

من خلال ما عرضنا، نستطيع أن نفهم كيف تتحدّد المعيارية التي يُفترض على السلطة الحكيمية أن تسلك بموجبها. وهكذا لا يعود البحث، انطلاقاً من نظرية القيم، بين سلطة شرعية وأخرى غير شرعية،

بل بين "سلطة جيّدة" و"سلطة سيّئة".^(١) وسوف نقف في بحثنا على السلطة الحكميّة، خصوصاً، لأنّها مجسّدة أوّلاً، ولأنّها تُحيل إلى السلطة المطلقة والسلطة القيميّة ثانياً، ولأنّها تمارس أفعالاً معيّنة، تعكس ردود فعلها على الرعية، أو على ذوات معيّنة على علاقة مباشرة بها ثالثاً.

٢ - ب - ٢ - صيانة السلطة الحكميّة وفسادها/ خطورة انقلابها: لا بدّ من قاعدة

أساسيّة نطلق منها لبحث مناحي الاختلال والفساد، ولتقويم معايير الصيانة. وهذه القاعدة، انطلاقاً مما يُستنتج، هي كون السلطة الحكميّة سالحة، والشعب صالحاً. إنّ التجاوب يحدّد أركان الصلاح، ويؤسّس أرضاً سالحة للممارسات العمليّة البناءة. فالتجاوب بين السلطة السالحة والرعية السالحة يكون تماشياً مع القيم السائدة، حفاظاً على السلطة القيميّة، وإحالةً إليها.

إلّا أنّ السلطة الحكميّة توجّهها وتؤثّر فيها السلطة المعرفيّة. فإن كانت هذه السلطة الأخيرة فاسدة دمّرت عنصر الخير، ومنعت السلطة الحكميّة من أن تنشره، وتحافظ عليه، فهي توجّهها. يتّضح لنا من قول شترية: "ولو أنّ الأسد لم يكن في نفسه لي إلّا الخير والرحمة لغيّرتة كثرة الأقاويل، فإنّها إذا كثرت لم تكفّ دون أن تُذهب الرقّة والرفّة".^(٢) كذلك يقول: "إنّ البحر بأمواجه والسلطان بأصحابه".^(٣) انطلاقاً من هذا، نستنتج أنّ المستوى الأول من الفساد هو أن تكون أداة التوجيه فاسدة، والسلطة الحكميّة فاضلة؛ والمستوى الثاني نستنتجه نحن من سياق النصّ، وهو أن تكون السلطة الحكميّة فاسدة، وما حولها صالحاً، فهي إذ ذاك تدمره تدميراً.

من هنا، فوسيلة المحافظة على السلطة الحكميّة وصيانتها هو أن تجمع حولها السلطات المعرفيّة الحسنة التوجّه، فتؤسّس قاعدة حسنة، بإمكانها مأسّسة الممارسات السلطويّة بما يفيد الرعيّة عمومًا. يقول شترية: "وإنّما الملك وزينته أن تكون جنوده ووزراؤه ذوي صلاح، فيسدّدون أحوال الناس وينظرون في صلاحهم".^(٤)

٢ - ب - ٣ - خرق السلطة وطريقة الخرق: يظهر خرق السلطة على مستويين:

١ - قارن: فرسنوا زبال، تكوّن الكتاب العربي، ص ٦٨

٢ - ابن المقفع، كليلة ودمنة، ص ١٠٣

٣ - المصدر نفسه، ص ١٠٧

٤ - الموضوع نفسه

- ١ - خرق العدالة: وقد تمّ بإعدام بريء، وهو الثور.^(١)
- ٢ - خرق الطاعة والإخلاص: وقد ظهر في كذب دمنة على السلطة، وهذا خرق للقيم التي تعمل من أجلها السلطة الحكيمية.
- يستوجب هذا الخرق ردّة فعل من السلطة الحكيمية، لأنّها عندئذٍ تشعر بالخطأ. وهو، عَوْدُ بنا أيضاً إلى قضية علاقة المعرفة بالسلطة، لأنّ سوء إرشادها أدّى بها إلى الوقوع في الفساد، وهذا العنصر ما سمّاه دمنة "الفظاظة" (قتل البريء). والعنصر الثاني (كذب دمنة) هو ما سمّاه الحرمان، ولكن بشكل يتعلّق مباشرةً بتصرف دمنة مع السلطة الحكيمية.
- ٢ - ب - ٤ - علاقة السلطة بالمعرفة: تخترق هذه العلاقة النصّ من أوله إلى آخره، وهي متلازمة، لا يمكن أن تُفصل، للأسباب الآتية:
- ١ - تعني نصوص "كليلة ودمنة"، عموماً، بإقامة نظام في الممارسة السلطوية، يتيح لها مأسسة علاقات التبعية بوساطة المعرفة - الذات، وتحاول أن تعيّن أسس الحكم المثالي.^(٢)
- ٢ - عند الكتاب (وهم مُقَعِّدو المعرفة ومُنَهِّجُو تشكيّلها)، محور المسألة هو السلطة السياسيّة، لا المسائل الشرعيّة.^(٣) وإن تحدّثوا عن المنحى الحقوقيّ فهم يتطرقون إلى هذا الموضوع لتبيان حقوقيّة السلطة السياسيّة وتسويغ ممارساتها.
- ٣ - البنية العلائقيّة الرئيسة في هذا النصّ بنية علائقيّة سلطويّة. فالأفضليّة لصاحب السلطة والمقرّب منها: دمنة في أول الأمر، ثمّ الثور. إنّ محور العلاقة بين المعرفة وظهورها هو السلطة، فهي تحدّد وجهتها، وإمكانية تجلّيها.
- ٤ - يحاول ابن المقفع أن يؤكّد على أنّ السلطة تقود إلى عناصر المعرفة ومحاورها.
- ٥ - أهمية المشورة بالنسبة إلى السلطة الحكيمية، كما رأينا؛ فإن كانت هذه المشورة سيئة، حادت بالسلطة عن جادة الحقّ، وهذا يربطها بالأسس المعرفيّة ربطاً مباشراً.

١ - ورد في النص: "فانتهى كليلة من كلامه إلى هذا المكان، وقد فرغ الأسد من الثور." (المصدر نفسه، ص ١١٢)

٢ - قارن: فرنسوا زبال، تكوّن الكتاب العربي، ص ٦٧

٣ - قارن: الموضوع نفسه

٣ - خاتمة وخلاصة: من هذه النقاط الخمس نرى أهمية عرضنا، ولا سيّما أنّ الغاية التعليمية هي الهدف الأوّل من الكتاب، وبالتالي نفهم سبب موت دمنة؛ ذلك لأنّ حيلته من نوع الحيل المرتدّة، لأنّها خرق للسلطة. فالقيم المعروضة، سلطة بحدّ ذاتها، ولذا فإنّ خرقها (عندما يكذب دمنة ويؤذي شخصاً صالحاً) خرق لهذه السلطة. فالسلطة القيّميّة تتمحور في السلطة الحكّمية. وابن المقفّع يعتمد على خلفية سلطويّة قيّميّة، هي التي عليها نتكلّم، وهي هدف القصة. من هنا، ففي موت دمنة تَمَّظُهُرُ سلطويّ ذو وجهين: وجه ظاهر هو الخليفة، ووجه باطن هو الغاية التوجيهيّة المرتكزة على الأسس القيّميّة السياسيّة - الاجتماعيّة.

الفصل الرابع:

السُّنُور والجُرُذ/ رمز الحكاية - المثل

١ - مقدمة: بعد أن قمنا بدراسة مظاهر السلطة وأثرها في تشكيل المعرفة من خلال "باب الأسد والثور"، سندرس طريقة الحركة في نص آخر من "كليلة ودمنة"، هو "السُّنُور والجُرُذ". وكنا عرضنا، في الفصل السابق، إلى طريقة إظهار المعرفة بشكل مقنّع، خوفَ المجاهرة بالرأي للسلطة، وتعمُّد الحيلة.^(١) على أننا هنا سندرس كيف يتركّب رمز الحكاية - المثل الذي يهدف إلى تنشيط السلطة وتقويمها، وكيف تتحدّد بنية هذه النصوص، وتحيل إلى المجتمع البشريّ، فارتزةً فيه لوناً معيَّناً من المعرفة (حكمة الكاتب)، نستنتجه عن طريق استقراءنا الداخلي.

وللقيام بهذه الغاية سنقسم المعالجة قسمين:

١ - نتناول في القسم الأوّل مجتمع الحكاية الحيوانيّ والمجتمع الإنسانيّ.

٢ - ونتناول في القسم الثاني دلالة الحيوان في النصّ - الرمز.^(٢)

٢ - مجتمع الحكاية الحيواني والمجتمع الإنساني: ثمة علاقة خفيّة تربط بين مجتمع الإنسان واجتماع الحيوان. وتتمدّد في هذه العلاقة مستويات تحدّد بنيتها، وتعتمد العلاقة المطروحة على المستوى الداخلي، ذلك لأنّها علاقة داخلية، تتأطرّ بالمماثلة التي تقابل مستوى رمزيّاً، تتجلّى فيها الروابط بين المجتمعين. لقد أقلم ابن المقفّع الحيوانَ في جوّ التصرف الإنسانيّ، فأحاله إلى رمز، أي أنّه صار معه صورة تحيل إلى بُعد آخر ليس إياها.

١ - يرى ابن المقفّع، في مواقع أخرى غير "كليلة ودمنة"، هذا الرأي. فنجد، مثلاً، يقول في وجوب ثمالة أهل السلطان: "لا تكوننّ صحتك للملوك إلا بعد رياضة منك لنفسك على طاعتهم في المكروه عندك، وموافقتك في ما خالفك، وتقدير الأمور على هواك..." (ابن المقفّع، الأدب الصغير والأدب الكبير، بيروت: دار الجيل، لا تاريخ، ص ٦٠) ثم يتابع ذاكراً أنّه لا يجب تسديد وإل إلا عن طريق المداورة: "وإذا استحكمت من ناحية من الصواب كان ذلك الصواب هو الذي يبصره مواقع الخطأ بالطف من تبصيرك وأعدل من حكمك في نفسه... فإذا كانت له مكانة من الأصالة اقتلع ذلك الخطأ كلّهُ." (المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٤١) وثمة مواضع كثيرة توضّح إصرار ابن المقفّع على الحيلة.

٢ - ما نريد أن نوضحه هو أنّ تركيب المعرفة على هذا المنهاج هو نتيجة القمع السلطويّ، فلقد اتّخذت قناعاً نمت خلفه وتكلّمت، فأخرجت آراءها مقنّعة.

يمثل التصرف الحيواني في النصّ عالماً من التفاعلات الرمزية يخضع لها أشخاص الحكاية. فعلاقة السبب بالنتيجة (سبب ← نتيجة) هي علاقة منطقية، تتحكّم بحركة المثل. ويمكن أن نعيد التفاعلات إلى هذه البنية العلائقية الثنائية (مثلاً يتناسى الجرد عداوته مع السنور (نتيجة)، وذلك لأنّ المشكلة تتطلب مساعدتهما (سبب)).^(١) إنّ السبب هو الذي يحتم النتيجة، ويتحكّم بالبنية التركيبية للمثل. وهذه التركيبة العلائقية المنطقية هي المميّز الأوّل في المجتمع الإنسانيّ.

انطلاقاً من هذا الأساس، يمكننا أن نحدّد بسهولة مدى انطباق المجتمع الحيواني على المجتمع الإنسانيّ. فالرابط الأوّل بينهما هو العلة السببية (سبب - سبب) (= هنا مثلاً: تناسي عداوة من أجل مصلحة حيوية). والرابط الثاني هو العلة الغائية (وهي هنا تعادل النتيجة = مثلاً: يتمكّن الاثنان، الجرد والسنور، من النجاة، وهذه النجاة غاية الاتّحاد). والرابط الثالث هو العلة المنفعيّة (فالآلّحاد ناتج عن منفعة مشتركة بين الطرفين).

حول هذه العلة الثلاث تتمفصل العلتان الأخريان، وهما علتان ثانويتان، إلّا أنّهما تحدّدان المستوى الثاني من عملية تطابق المجتمعين. فالعلة الأولى هي علة التفكير، به نتمكّن من ربط السبب بالمسبب والنتيجة، والعلة الثانية هي علة العناصر المتفاعلة في النصّ (وهذه العناصر هي أطراف التركيبة العلائقية المنطقية، أو محرّكاتهما).

ولا ننسى أنّ ثمة رابطاً خفياً يجمع بين هذين المجتمعين، هو الرابط الدلاليّ، أو الإحاليّ؛ فالعبرة هي التي تجمع بينهما، وهي ذات دلالة إحالية مهمّة، لأنّها تحيلنا إلى المجتمع الإنسانيّ، بكلّ امتداداته. يدخل مدار النصّ في مدى العالم الإنسانيّ أكثر منه في عالم الحيوان؛ بل إنّ الأوّل وسيلة إحالية إلى الثاني، فانطباق المجتمعين حتميّ، لأنّ الغاية من تكوين المجتمع الحيوانيّ في نصّ كهذا هي الكلام على مجتمع الإنسان، وعلاقاته، وتفاعلاته الداخلية.

٣ - الدلالة الحيوانية في النصّ - الرمز: ثبني الأمثال، عمومًا، لغاية توجيهية، تتضمّن في خاتمتها عبرة، هي مفاد القصة المطروحة.

١ - ابن المقفع، كلبلة ودمنة، ص ١٨١ - ١٨٢

من هنا، فالنصّ يتكوّن من بنيتين: بنية سطحيّة، وبنية عمقيّة، تمامًا كنصّ "باب الأسد والثور". تظهر البنية السطحية بوساطة القراءة الخارجية التي تحدّد لنا معايير القصة العاديّة، وشخصيّاتها، وطريقة تسلسلها، إلخ... وتظهر البنية العمقيّة بوساطة القراءة الداخليّة التي تتجلّى فيها مستويات العلاقة النصّيّة، والعمليات الفكرية؛ فهذا النموذج من القراءة نشرح الرموز.

لنحاول أن نستجمع بهذين النوعين من القراءة شخصيّات النصّ ومغازيه:

١ - الجرذ: عدوّ السنور، محتاج إلى مساعدته، وصاحب الحيلة، رافضٌ لصدّاقة مبنية على

المنفعة.

٢ - السنور: عدوّ الجرذ، بحاجة إلى مساعدته وهو في الفحّ، يعرض عليه في النهاية

صدّاقته.

٣ - البومة: خطرة على الجرذ، ترصده لتأكله.

٤ - ابن عرس، خطر على الجرذ، يريد قنصه.

٥ - الصياد: ينصب الشباك، لا صفات له في النصّ.

تظهر لنا هذه الشخصيات التي عرضنا بسهولة في القراءة الخارجية، إلّا أنّ مدلولها الوظيفي لا يمكننا أن نحصل عليه إلّا بالقراءة الداخلية التي تحدّد لنا طريقة تفاعلها:

١ - العامل المُمفّصل لوظائف القصة، والعامل المعاكس للسنور، والعامل المساعد له فيما

بعد (عامل مجسّد).

٢ - السنور: العامل المعاكس الأوّل للجرذ، والعامل المساعد له فيما بعد (عامل مجسّد).

٣ - البومة: العامل المعاكس الثاني للجرذ (عامل مجسّد).

٤ - ابن عرس: العامل المعاكس الثالث للجرذ (عامل مجسّد).

٥ - الصياد: العامل المعاكس للسنور (عامل مجسّد).

٦ - القدر: العامل المكوّن لحالة الوظائف، والمسبّب، بالتالي، للتحالف بين الجرذ والسنور،

وهو لا يمكن أن يظهر إلّا بالقراءة الداخلية (عامل مجرّد).

إذا حاولنا أن نُميِّز جدول هذه العوامل، وجدنا أنّ الخمسة الأولى عوامل مجسّدة، في حين أنّ السادس مجرّد. ونلاحظ كذلك في هذا الجدول أهميّة العامل المعاكس، وتساوي هذا العامل بالشخصيّات يتميِّز، ويختلف، بالشكل الآتي:

- الجرذ = السنور
- البومة = ابن عرس
- الجرذ \neq الصياد
- البومة وابن عرس \neq السنور

تنطلق المخالفة المطروحة من التجانس النسبي بين المعاكسة. فمعاكسة الجرذ للسنور تختلف عن معاكسة البومة وابن عرس للجرذ؛ ومعاكسة الصياد تختلف عن معاكسة الجرذ للسنور، ذلك أنّ الجرذ يصير، بالنسبة إلى السنور، عاملاً مساعداً، (ينقذه من الصياد)،^(١) تماماً كما يصير السنور بالنسبة إلى الجرذ (يسمح له بالاقتراب منه، فينقذه من البومة وابن عرس).^(٢)

إلا أنّ في البومة وابن عرس والصياد معاكسة فراغيّة، بمعنى أنّ لها وجهًا واحدًا، ووظيفة لا تتبدّل، في حين أنّ الجرذ والسنور لهما وظيفة متبادلة؛ فهما عاملان معاكسان، متحوّلان. وتتعلّق هذه العلاقة الوظيفيّة مباشرة بالعلاقة المنطقية المتحكّمة بحركيّة النصّ (البومة والجرذ والصياد سبب اتحاد الجرذ والسنور). انطلاقاً من هذا، يمكننا أن نصل إلى العلاقة الأساسيّة، وهي ما أسمّيه بالعلاقة السلطويّة التي تشكّل محور الحركة، وتتمفصل حولها جميع الأفعال. فالعوامل جميعها سلطات، إلا أنّ ارتباطها بالعوامل الأخرى يختلف فيما بينها؛ ويمكن أن نحددها بالشكل الآتي:

- البومة وابن عرس سلطات (أو قوى) بالنسبة إلى الجرذ.
- الصياد سلطة بالنسبة إلى السنور (لأنّه خطر عليه وأقوى منه).
- الجرذ يصير سلطة بالنسبة إلى السنور (لأنّ خلاص السنور بيده).
- السنور يصير سلطة بالنسبة إلى الجرذ (لأنّ خلاص الجرذ بيده).

١ - المصدر نفسه، ص ١٨٣

٢ - المصدر نفسه، ص ١٨٢

- ابن عرس ليس سلطة بالنسبة إلى البومة، والعكس صحيح.
 - الصياد ليس سلطة بالنسبة إلى البومة وابن عرس، والعكس صحيح.
 ينمو التَّمْفُضِل السلطوي، إذًا، في اتجاهين:

١ - البومة + ابن عرس + الصياد ← السنور + الجرذ

٢ - الجرذ ↔ السنور

المدلول الوظيفي الذي استحال إلى مدلول سلطوي هو الذي يتحكّم بمسار النصّ، على النحو

الآتي:

١ - سلطة البومة وابن عرس	[سبب]	اتّحاد الجرذ والسنور
٢ - سلطة الجرذ	[سبب]	فشل الصياد
٣ - سلطة السنور	[سبب]	فشل البومة وابن عرس
٤ - سلطة القدر	[سبب]	تفاعل السلطات الخمس الأخرى

يُتَمَّ استخراج العبرة علينا فهم هذه البنية السلطوية، وبالتالي فهم الأبعاد الرمزية المرتبطة بها. فالجرذ والسنور يمثّلان الجارين المتباغضين، المتعادين الذين تجمعهما الشدّة؛ والبومة وابن عرس والصياد يمثّلون الشدّة نفسها. فإذا جرّدنا المعادلة من رموزها أصبحت على الشكل الآتي:

سلطة الشدّة ← [سبب] اتّحاد الجارين المتباغضين

إلا أنّ التكوين العمقي للمغزى يدفعنا إلى أنّ نذهب أبعد من هذا، ويوصلنا إلى استنتاجات حول تجمّع السلطة، وإمكان بقائها متّحدة أولاً. يقول الجرذ: "ربّ صداقة ظاهرة، باطنها عداوة كامنة، وهي أشدّ من العداوة الظاهرة... والعاقل يصالح عدوّه، إذا اضطرّ إليه، ويصانعه ويظهر له ودّه، ويريه من نفسه الاسترسال إليه، إذا لم يجد من ذلك بدءاً. ثمّ يعجّل الانصراف عنه، حين يجد إلى ذلك سبيلاً. واعلم أنّ سريع الاسترسال لا تقال عثرته. والعاقل يفني لمن صالحه من أعدائه، بما جعل له من نفسه، ولا يثق به كلّ الثقة، ولا يأمنه على نفسه، مع القرب منه، وينبغي أن يبعد عنه ما استطاع."^(١)

٤ - خاتمة وخلاصة: يظهر هذا القول لنا أنّ إمكانية اتحاد سلطتين أو قطبين متعارضين في الأهداف، متناحرين، لا يمكن أن تكون إلاّ مرحليّة؛ وأنّ إمكان استمرار الروابط التي تنشأ بدوافع منفعيّة، محالة. وينطبق هذا الاستنتاج على مجتمع الإنسان، لا الحيوان. من هنا، فللتكوين القصصي، في النصّ، دوافع تعليميّة - قيمية، تُؤسِّبُ تركيب المعرفة فيه، وتُمنِّهج تفاعلاتها. وهذا أمر أوضحناه في الفصل السابق.

الفصل الخامس:

نظرية الشعر والنظم عند العرب وعلاقتها بالمفهوم السلطوي

١ - مقدمة: نظر العرب إلى الشعر والبلاغة نظرة تكاد تتجه اتجاهاً واحداً، وكان معيار كلٍّ منهما الوضوح والصنعة. فالوضوح، من جهة، يؤكّد على قابليّة فهم المعنى المؤدّي، والصنعة، من جهة أخرى، تؤكّد على وجوب إخراج المعنى بأفضل حلّة من حلل اللفظ. وكان في هذا الاتجاه تأصيل الفصل بين المضمون الأسلوب (أي: بين المادّة والشكل).

ولا يخلو التداول النقديّ بهذا المفهوم من تأسيس سلطويّ للمعيار، أي لنمط التعامل مع الأثر - مادّة الدراسة، إذ إنّ نقاطاً ثابتة في النقد قد تكرّست بفعل إجحاح النقاد على نظريّة يمكن أن نصفها بأنّها تقليديّة (أو: كلاسيكيّة)، طبعت الفكر الأدبيّ العربيّ، عموماً، والفكر الشعريّ منه خصوصاً. فمستوى الشبكة النظرية للدراسات النقدية العربية كانت متكاملة في اتجاهاها، ومتصلّبة إلى حدّ كبير في إسقاط مفاهيمها على النصوص.

٢ - نظريتنا البلاغة والشعر/ النظم:

أ - البلاغة: يقول أبو هلال العسكريّ (٩٠٦ م - ٩٩٣ م): "البلاغة من قولهم بلغث الغاية إذا انتهيت إليها وبلغتها غيري ومبلغ الشيء منتهاه... فسُمّيت البلاغة بلاغة لأنّها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه؛ وسُمّيت البلغة بلغة لأنك تتبلّغ بها فتنتهي بك إلى ما فوقها وهي البلاغ أيضاً. ويقال بلغ الرجل بلاغة إذا صار بليغاً... ويقال أبلغت في الكلام إذا أتيت بالبلاغة فيه كما تقول أبرحت إذا أتيت بالبرحاء وهو الأمر الجسيم. والبلاغة من صفة الكلام لا من صفة المتكلم." (١) وهي كلّ ما تبلّغ به المعنى قلب السامع، فتمكّنه من نفسه لتمكّنه من نفسه، مع صورة مقبولة ومعرض حسن؛ (وإنّما) جعلنا حسن المعرض وقبول الصورة شرطاً في البلاغة لأنّ الكلام إذا كانت عبارته رثّة ومعرضه خلقاً لم يُسمَّ بليغاً وإن

١ - أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، القاهرة: مطبوعات محمد علي صبيح، لا تاريخ، ط ١، ص ٧

كان مفهوم المعنى، مكشوف المغزى. "(١) نفهم من هنا أنّ العسكريّ يشترط الوضوح في الكلام ليكون بليغاً؛ ولا يلبث أن يقول: "إن أفهمتك حاجتك بالألفاظ الحسنة والعبارة النيير (?) فهو بليغ." (٢) فالبلاغة عنده تشترط وضوح الكلام وحسنه معاً. ويستشهد بقول محمد بن الحنفية: "إنّ البلاغة قول تُضطرّ العقول إلى فهمه بأسهل العبارة"، ثمّ يعلّق عليه بقوله: "فقوله تضطرّ العقول إلى فهمه عبارة عن إيضاح المعنى وقوله بأسهل العبارة تنبيه على تسهيل اللفظ وترك تنقيحه." (٣)

وفي هذا المعنى يأتي قول بعضهم: "البلاغة وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة." (٤) وكذلك قول آخرين: "واعلم أنّ حقّ المعنى أن يكون الاسم له طبقاً، وتلك الحال له وفقاً، ولا يكون الاسم فاضلاً ولا مقصراً، ولا مشتركاً؛ ويكون لفظاً مონقاً، ومعناه نييراً واضحاً، ومدار الأمر على إفهام كلّ قوم طاقتهم." (٥) والتشديد على الوضوح والإفهام واضح هنا. لذلك نجد بعض من يشير إليهم العسكريّ يعتبر أنّ البليغ "لا يدقق المعاني كلّ الدقة"، ونجد العسكريّ نفسه يوافق على ذلك، معتبراً أنّ "الغاية في تدقيق المعاني سبيل إلى تعميته وتعمية المعنى." (٦) ويُعيب بعض شعر أبي تمام (٧٨٨ م - ٨٤٥ م) على ذلك. وفي هذا المعنى أيضاً جاء قول جعفر بن يحيى (مات عام ٨٠٢ م): "البلاغة أن يكون الاسم يحيط بمعناك برياً من التعقيد، غنياً عن التأمل." (٧) كذلك يرى العربيّ أنّ من شروط البلاغة "قرب المأخذة"، (٨) وهذه "صفة المطبوع"، على حدّ تعبير العسكريّ. (٩) قال عليّ بن أبي طالب: "البلاغة إيضاح الملتبسات،

١ - المصدر نفسه، ص ١١

٢ - المصدر نفسه، ص ١٢

٣ - المصدر نفسه، ص ١٣

٤ - المصدر نفسه، ص ١٧

٥ - المصدر نفسه، ص ٢١

٦ - المصدر نفسه، ص ٣١

٧ - المصدر نفسه، ص ٤٢

٨ - المصدر نفسه، ص ٤٧

٩ - المصدر نفسه، ص ٥٠

وكشف عوار الجهالات بأسهل ما يكون من العبارات." (١) وقد قيل: "أجود الكلام السهل الممتنع"، (٢) أي أن أجوده "ما يكون سهلاً لا ينغلق معناه ولا يستبهم مغزاه." (٣) ولكن، إضافة إلى ذلك، فالبلاغة إيجاز. وهذا ما ذكره ابن المقفع إذ قال: "الإيجاز هو البلاغة." (٤) وما ذكره بعضهم من أن البلاغة "علم كثير في قول قليل." (٥) ويروي صاحب "العقد الفريد" أن أعرابياً سئل عن البلاغة، فأجاب أنها "حذف الكلام وإيجاز الصواب." (٦) وقال جعفر بن خالد إنها "التقرب من المعنى البعيد والدلالة بالقليل على الكثير." (٧) بيد أن ابن الأثير يزيد على ذلك استحسان استعمال المجاز في معرض القول. يقول: "المجاز أولى بالاستعمال من الحقيقة في باب الفصاحة والبلاغة. لأنه لو لم يكن كذلك لكانت الحقيقة التي هي الأصل أولى منه حيث هو فرع عليها، وليس الأمر كذلك؛ لأنه قد ثبت وتحقق أن فائدة الكلام الخطابي هي إثبات الغرض المقصود في نفس السامع بالتخييل والتصوير حتى يكاد ينظر إليه عياناً." (٨) هنا يشير ابن الأثير إلى أن الصنعة في البلاغة (والفصاحة) أمر مهم، لأنها تنقل إلينا المعنى عن طريق التخييل. وفي هذا المجال نفهم قول الرماني (٩٠٨ م - ٩٩٦ م): "إنما البلاغة إيصال المعنى في أحسن صورة من اللفظ." (٩) لذلك نرى أن مفهوم البلاغة عند العرب قد بُني على أمرين: السهولة والصنعة. فالمعنى ليس المهم، عند بعضهم، بل الصياغة؛ والمعاني "يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي"، والعبارة "في جودة اللفظ وصفائه وحسنه وبهائه ونزاهته ونقائه وكثرة طلاوته ومائه مع صحّة السبك والتركيب، والحلو من أودِ النظم والتأليف." (١٠)

١ - المصدر نفسه، ص ٥١

٢ - المصدر نفسه، ص ٦٠

٣ - المصدر نفسه، ص ٦٦

٤ - المصدر نفسه، ص ١٥

٥ - المصدر نفسه، ص ٣٩

٦ - ابن عبد ربه، العقد الفريد، بيروت: مكتبة الهلال، لا تاريخ، ٩٧ / ٢

٧ - المصدر نفسه، ١٧٨ / ٢

٨ - ابن الأثير، المثل السائر، القاهرة: طبعة مصطفى الباي الحلبي، ١٩٣٩، ٦٢ / ١

٩ - الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٦٨، ص ٧٥

١٠ - أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص ٥٧

وترتبط مسألة الصنعة في البلاغة، بشكل أو بآخر، بالدين الإسلامي، وتحديدًا بالقرآن الكريم ولغته. وفي هذا يقول عبد الكبير الخطيبي: "كان محمد يقول: "أوتيتُ جوامعَ الكلام، واختُصر لي الكلام اختصارًا." وهنا طبعًا يكمن هدف كلِّ بلاغة، ولكنها مرتبطة في هذه الحالة بكتابة الوحي الإلهي... إنَّ البلاغة إذاً هي بنت المعجزة، يتطلَّب تفسيرها من الإنسان عمليَّة ما فوق المعنى."^(١) وهذا صحيح إلى حدِّ كبير، لأنَّ مفهوم الإعجاز في القرآن، أبلغ ما عند العرب من كتابات، يمكن تفسيره على ضوء هذا الكلام؛ فإنَّ بلاغته معجزة في صنع الكلمة، وآية في الدقَّة، وهي لم تأتِ في عصرها بعيدة عن كلام العرب المؤلف، إلاَّ أنَّها كلام يحتمل تأويلًا كثيرًا لإيجازه. وعظمته تكمن في معانيه وفي إخراجها معًا. يقول عبد القاهر الجرجاني (مات عام ١٠٧٨ م) إنَّ الناس لا يستطيعون أن يعارضوا القرآن في معانيه،^(٢) ولا في نظمها.^(٣)

ب - النظم والشعر: يقول العسكري: "الشعر ديوان العرب وخزانة حكمتها ومُستنبط آدابها ومستودع علومها."^(٤) ويقول ابن عبد ربِّه (٨٦٠ م - ٩٣٩ م) إنَّ "الشعر كان ديوان خاصَّة العرب والمنظوم من كلامها والمقيّد لأيامها والشاهد على حكامها."^(٥) وينقل ابن قتيبة عن عمر بن الخطَّاب أنَّه قال: "كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحَّ منه."^(٦) ويرى صاحب الطبقات أنَّ الشعر كان في الجاهليَّة، بالنسبة إلى العرب، "ديوان علمهم ومنتهى حكمهم. به يأخذون وإليه يصيرون."^(٧) ومثل هذا قول ابن خلدون إنَّ الشعر كان عند العرب "ديوان علومهم وأخبارهم وشاهد على صوابهم وأخطائهم وأصلًا إليه يرجعون في الكثير من علومهم وحكمهم."^(٨) إنَّ العبارة التي تردَّد عند النقاد العرب (الشعر ديوان العرب) تؤكِّد على تصوير الشعر القديم للجوانب الماديَّة والمعنويَّة من الحياة العربيَّة، وبالتالي، تؤكِّد

١ - عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ص ١٢٨

٢ - الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ١٣٨

٣ - المصدر نفسه، ص ١٥٠

٤ - أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص ١٣٢

٥ - ابن عبد ربِّه، العقد الفريد، ٩٨ / ٣

٦ - ابن سلام، طبقات الشعراء، ص ١٧

٧ - المصدر نفسه، ص ١٦

٨ - ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٧٠

على أهمية الدور الذي مثله الشعر في حياة العرب القدامى. "وسواء كان الشعر تصويرًا للخلقِ والحلقِ أو للجانب المعنويِّ والمادّي من الحياة، فقد كان دائمًا - وبسبب ذلك التصوير - متّسمًا بالصدق، بنقل الأشياء كما هي، ويصوّر الحالات تصويرًا لا يخالف ما ذهبت إليه العرب في معانيها التي أرادتها." (١) من هنا يتأصل الاتّباع، ونفهم شيئًا من الصراع الذي دار في العصر العباسيّ بين المحدثين والاتّباعيين.

على كلّ حال، ظلّ مفهوم الشعر عند العرب مرتبطًا بالنظم، وبالسّهولة (الوضوح) والمحاكاة؛ وظلّ الفصل بين الموضوع والشكل، بالتالي، في نقدهم قائمًا، بطريقة أو بأخرى. لذلك بقي مفهوم الشعر عندهم مرتبطًا بالصناعة. وهذا واضح في قول العسكريّ: "وإذا أردت أن تعمل شعرًا فاحضر المعاني التي تريد نظمها في فكري وأخطرها على قلبك واطلب لها وزنًا يتأتّى فيه إيرادها وقافية يحتملها." (٢)

إلى ذلك، ركّز معظم النقاد على الوضوح، وهاجموا التعقيد لأنّه يستهلك المعاني، ويعيب الألفاظ. (٣) ومن هنا كان "المنظوم الجيّد ما خرج مخرج المثنوي في سلاسته وسهولته واستوائه." (٤) فالسّهولة، في هذا المعنى، هي العفوية في صوغ الكلام، لأنّه "إذا خرج في غير تكلف (وكدّ) وشدّة تفكير وتعمّل كان سلسًا سهلاً وكان له ماء ورواء ورقراق." (٥) على أنّ العفوية ترتبط بالسّهولة لا بالتنقيح، كما يقول العسكريّ؛ فالتنقيح مهمّ، وقد كان "دأب جماعة من خُذّاق الشعراء من المحدثين والقدماء، منهم زهير يعمل القصيدة في ستّة أشهر، ويهدّبها في ستّة اشهر، ثمّ يُظهرها، فتُسمّى قصائده الحوليّات لذلك. وقال بعضهم: خير الشعر الحويّ المنقّح. وكان الحُطَيْئة (مات عام ٦٥٠ م) يعمل القصيدة في شهر، وينظر فيها ثلاثة أشهر، ثمّ يُبرزها. وكان أبو نواس (٧٦٢ م - ٨١٣ م) يعمل القصيدة ويتركها ليلةً ثمّ ينظر فيها فيلقي أكثرها، ويقتصر على العيون منها، فلهذا قصر أكثر قصائده. وكان البحتريّ (٨٢٢ م - ٨٩٢ م) يُلقي من كلّ

١ - جابر أحمد عصفور، مفهوم الشعر، دمشق: المركز العربي للثقافة والعلوم، ١٩٨٢، ص ٥٨

٢ - أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص ١٣٣

٣ - المصدر نفسه، ص ١٢٨

٤ - المصدر نفسه، ص ١٥٨

٥ - المصدر نفسه، ص ١٦٥

قصيدة يعملها بجميع ما يرتاب به، فخرج شعره مهذبًا. وكان أبو تمام لا يفعل هذا الفعل، وكان يرضى بأول خاطر، فنعى عليه عيب كثير. (١)

لقد ركز العسكري على الصياغة، مقللاً من أهمية المعنى، على اعتبار أنه عام، شائع بين الناس: "المعاني مشتركة بين العقلاء فرمًا، وقع المعنى الجيد للسوقي والنبطي والزنجي، وإنما تتفاضل الناس في الألفاظ ورفضها وتأليفها ونظمها." (٢) لذلك يقول: "وقبح الأخذ أن تعمد إلى المعنى فتتناوله كله أو أكثره، أو تخرجه في معرض مستهجن، والمعنى إنما يحسن بالكسوة." (٣) من هنا يكرس العسكري الفصل بين الفكرة والشكل. بالإضافة إلى ذلك، يقول بالتقليد، إذ "ليس لأحد من أصناف القائلين غنى عن تناول المعاني ممن تقدّم، والصبّ على قوالب من سبقهم إذا أخذوها أن يكسوها ألفاظاً من عندهم، ويبرزوها في معارض من تأليفهم، ويوردوها في غير حليتها ومعرضها." (٤)

أمّا قدامة بن جعفر (مات عام ٩٠٧ م.) فيرى أنّ الشعر "قول موزون مقفّى يدلّ على معنى." (٥) وفي هذا دليل واضح على أنّه عمل صنعة نظميّة أولاً. إنّها مسألة صياغة للمعاني التي نريد استعمالها. فالمعاني جميعها "معرضة للشاعر"، وهي "للشعر بمنزلة المادّة الموضوعة، والشعر فيه (أي الكلام) كالصورة." (٦) على أنّه يرى للغلو دوراً مهمّاً في القصيدة، فهو أفضل المذاهب عنده، و"أعذب الشعر أكذبه." (٧) ولكنّ هذا الكلام لا يريد به نقيض الحقيقة، بل الشمول، والذهاب بالقول مذهب المثل في إحاطته. (٨) من هنا كان الوصف عنده نقلاً أميناً للواقع، لأنّ الوصف "هو ذكر الشيء كما فيه من الأحوال والهيئات، ولما كان أكثر وصف الشعراء إنّما يقع على الأشياء المركّبة من ضروب المعاني، كان أحسنهم من

١ - المصدر نفسه، ص ١٣٥. نحن لا نرى ما يقول هذا الناقد في أبي تمام صحيحًا، لأنّ أبا تمام كان شعره صعبًا ومصنوعًا جدًّا، كما هو معروف، ولا يمكن لمثل هذا الشعر أن يكون من غير تعمّل وإعادة نظر وتدقيق.

٢ - المصدر نفسه، ص ١٨٩

٣ - المصدر نفسه، ص ٢١٨

٤ - المصدر نفسه، ص ١٨٩

٥ - قدامة بن جعفر، نقد الشعر، جونييه: المطبعة البولسيّة، ١٩٥٨، ص ١٢

٦ - المصدر نفسه، ص ١٤

٧ - المصدر نفسه، ص ٤٥

٨ - المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٦

أتى في شعره بأكثر المعاني التي الموصوفُ مركب منها، ثمّ بأظهرها فيه وأولها، حتى يحكيه بشعره ويمثله للشعر بنعته.^(١) ومن قبيل الاهتمام بالصدق والأمانة اعتباره الممتنع (وهو ما "لا يكون، ولكن يمكن تصوّره في الوهم") عيباً شعرياً.^(٢) هكذا تبقى مسألة "الكذب" العذب، أو الخيال، عند قدامة، أن يبقى مرتبطاً بالواقع، وفهوماً، ويبقى الوضوح أساساً للشعر.

وتبقى مسألة الصنعة قائمةً عند ابن طباطبا العلويّ (مات عام ٩٥٦ م)، كما كانت عند سواه؛ فالشعر أمر قائم على النظم، ويصحّ نظمه الكلام المنثور. يقول إنّ الشعر "كلام منظوم، بائن عن المنثور الذي يستعمله الناس في مخاطباتهم، بما خصّ به من النظم الذي إن عدلّ عن جهته مجّته الأسماع، وفسد على الذوق. ونظّمه معلوم محدود، فمن طبعه لم يحتجّ إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزانه، ومن اضطرب عليه الذوق لم يستغن من تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والحدق به، حتى تعتبر معرفته المستفادّة كالطبع الذي لا تكلف معه."^(٣) ثمّ يشدّد على الأداة وقواعد الشعر، لتصير "النتيجة التي تترتّب عن ذلك هي الفصل بين شكل العمل الشعريّ ومحتواه."^(٤) وهذا ما يوضحه قول ابن طباطبا أنّ الشعر "هو ما إن عري من معنى بديع لم يعر من حسن الديباجة وما خالف هذا فليس بشعر."^(٥) وكذلك قوله إنّ الأشعار المتقنة "إذا نقصت وجعلت نثرًا لم تبطل جودة معانيها، ولم تفقد جزالة ألفاظها."^(٦) ومعنى ذلك أنّ النظم وقواعده هما مقياس الشعر. وعليه، فالشعر شكل، وهو غير الفكرة (أو الموضوع).

ومن هذا القبيل ما ذكره الجاحظ، وما كان موقفه من الصياغة. فهو يقول: "المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجميّ والعربي، والبدوي والقروي، وإتّما الشأن في إقامة الوزن وتمييز اللفظ، وسهولة المخرج، وفي صحّة الطبع، وجودة السبك، فإتّما الشعر صناعة، وضرب من الصبغ، وجنس من التصوير."^(٧) وقد ذكر

١ - المصدر نفسه، ص ٨٤ - ٨٥

٢ - المصدر نفسه، ص ١٥٤

٣ - ابن طباطبا، عيار الشعر، القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٦٥، ص ٣ - ٤

٤ - جابر أحمد عصفور، مفهوم الشعر، ص ٤١

٥ - ابن طباطبا، عيار الشعر، ص ١٧

٦ - المصدر نفسه، ص ٧

٧ - الجاحظ، كتاب الحيوان، ١ / ٤٤٤. وقارن: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨، ورقة ٣

الجاحظ هذا في معرض ذمّه أبي عمرو الشيباني (مات عام ٨٢١ م.) لأنه كان يفضل المعنى على اللفظ. ومعنى كلام الجاحظ ومن ذهب مذهبه "أنّ الأدب (والشعر أيضاً) عبارة جميلة وكفى".^(١)

ويبقى هذا المفهوم قائماً في كلام العرب ونظرهم إلى الشعر. فقد قيل لأبي عمرو بن العلاء: أيّ بيت من الشعر أشعر؟ قال: البيت الذي إذا سمعه سامعه سوّلت له نفسه أن يقول مثله، ولأنّ يحدّش أنفه بظفر كلبٍ أهونُ عليه من أن يقول مثله. وقيل للأصمعيّ: أيّ بيت تقوله العرب أشعر؟ قال: الذي يسابق لفظه معناه. وقيل للخليل: أيّ بيت تقوله العرب أشعر؟ قال: البيت الذي يكون في أوّله دليل على قافيته. وقيل للعُميرة: أيّ بيت تقوله العرب أشعر؟ قال: البيت الذي لا يحجبه عن القلب شيء. وأحسن من هذا كلّ قول زهير:

وإنّ أحسنَ بيتٍ أنتَ قائِلُهُ بيتٌ يُقال، إذا أنشدتُهُ شعراً...^(٢)

يتّضح لنا من موقف هؤلاء أنّ الشعر عمل قائم على الصنعة، وتكون صنعته بأخذ المعنى وأدائه على أفضل وجه من وجوه الصياغة. فالصياغة هي التي تحوّل النثر إلى شعر، ووشاح النظم الأنيق هو الذي يميّزه عن غيره، ويعلّي شأن جودته. وقد فهم ابن عبد ربّه عمل الخيال انطلاقاً من هنا، فالخيال يحقّق الفنّ بالصياغة، وقد يلبس الوقائع لباساً يحبّبها إلى القلب. لذلك، يقول، روى بعضُ علماء الشعر أنّ أشعر الناس "من يصوّر الباطل في صورة الحقّ، والحقّ في صورة الباطل بلطف معناه ورقة فطنته، فيقبّح الحسن الذي لا أحسن منه، ويحسن القبيح الذي لا أقبح منه".^(٣)

ويذكر صاحب "العقد" الأخذ عن الأقدمين: "وأكثر ما يجتلبه الشعراء ويتصرّف فيه البلغاء إمّا يجري فيه الأمر على سنن الأول".^(٤) وهي ملاحظة لا يرى صحّتها، على ما يبدو، إذ نجده يقول في موضع آخر: "لا ينفع المتقدّم تقدّمه ولا يضرّ المتأخّر تأخّره".^(٥) وهو يشترط في الناظم أن يجري منظومته "على عرفه"، وأن

١ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي، بيروت: دار العودة والقاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٣، ص ٢٥٧

٢ - ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٣/ ١١٩ - ١٢٠

٣ - المصدر نفسه، ٣/ ١٢٣

٤ - المصدر نفسه، ٣/ ١٢٤

٥ - المصدر نفسه، ٣/ ١٤٣

تكون صناعته "مُمازجةً لذهنه، ملتجمةً بطبعه"، أي أنه يشترط أن يكون النظم موهوبًا،^(١) وهي ملاحظة جديرة بالاهتمام. ولا يكفي، برأيه، أن يأخذ عن سلفه، ولكن لا بأس من "درس رسائل شعرهم"، لأنّ هذا "يفتق اللسان وقويّ البيان، ويستحدّ الطبع..."^(٢) هكذا يعتبر صاحب "العقد" أنّ قراءة ما جاء به الأقدمون مفيدة للذهن، ولكنها ليست أهمّ ما في النظم. وهو يُضفي على الصياغة أهميةً كبيرة، فعلى الناظم ألا يقف عند اختيار اللفظ الحسن، بل عليه أن يعرف كيف يلائمه مع غيره في الجملة ويحسن نظمها. ويشترط في الشعر الجيّد، من جهة أخرى، السهولة مع بديع المعنى.^(٣)

وعندما يتكلّم الفارابي على الشعر يربطه هو أيضًا بالوزن، وبالوضوح. يقول إنّ أشعار العرب "إنّما تصير أكمل وأفضل بألفاظ محدودة... وأن تكون المعاني المفهومة عن ألفاظها أمورًا تحاكي الأمور التي فيها القول، وأن تكون بإيقاع، وأن تكون مقسومة الأجزاء، وأن تكون أجزاءها في كلّ إيقاعٍ سلاّباتٍ وأسبابٍ؟" وأوتاد؟) محدودة العدد، وأن يكون تركيبها في كلّ وزن مرتبةً ترتيبًا محدودًا، وأن تكون نهاياتها محدودة... وأن تكون ألفاظها أيضًا كالمحاكية للأمر الذي فيه القول، ثمّ أن تكون ملحنّة."^(٤) يتّضح من هذا الكلام أمران: تشديده على الوزن والإيقاع، وتشديده على المحاكاة، أي أن تحاكي الألفاظ الأفعال والأمور. ولكنّ الفارابي لا يلبث أن يقول إنّ أعظم ما في الشعر هو "المحاكاة"، وأصغر ما فيه هو الوزن.^(٥) ويضيف عنصر التخييل إلى المحاكاة: "والمحاكاة، بقول، هو أن يؤلّف الذي يضعه أو يخاطب به من أمور تحاكي الشيء الذي فيه القول وهو أن يجعل القول دالًّا على أمور تحاكي ذلك الشيء. ويلتمس بالقول المؤلّف مما يحاكي الشيء تخييل ذلك الشيء، إمّا تخييله في نفسه، وإمّا تخييله في شيء آخر، فيكون القول المحاكي ضربين: ضربًا يخيل الشيء نفسه، وضربًا يخيل وجود الشيء في شيء آخر."^(٦) والنظم هو الذي يبلور ما نتخيّله، ويحيله إلى صورة لها إيقاع خاصّ. ولكنّ الفارابي يبقى عند مسألة النقل التي للمحاكاة، ولا يكون للتخييل عنده أيّ مفهوم لخرق الواقع

١ - المصدر نفسه، ٣ / ١٤٤

٢ - الموضوع نفسه

٣ - المصدر نفسه، ٣ / ١٤٦

٤ - الفارابي، كتاب الشعر، تحقيق: محمد مهدي، مجلة شعر، عدد ١٢، خريف ١٩٥٩، ص ٩١

٥ - الموضوع نفسه

٦ - المصدر نفسه، ص ٩٣

وتجاوزه. ويرى أنّ المحاكاة إذا ما زادت عمّا من شأن الخطابة أن تستعمله، صارت الخطبة "قولاً شعرياً"، انخرّف به قائله "عن طريق الخطابة إلى طريق الشعر". والعكس صحيح، فمن الشعراء من يأتي بـ"الأقاويل المقنعة" التي تكون عند بعضهم شعراً، وهي في الواقع قول خطابيّ، عدل به صاحبه عن منهاج الخطابة.^(١)

يدلنا هذا الكلام على أنّ الشعر لا يخلو من الخطابة، وبالتالي فهو ليس عملية خيال، بل عملية محاكاة، يمثّل فيها الوزن دوراً. وتبقى مسألة الصدق مسألة رئيسة عند هذا الفيلسوف؛ ويشترط في أحسن الشعر أن يكون "عن طبع"، من غير أن يخرج عن قوانين الصناعة.

ويشبهه كلام ابن سينا على الشعر كلام الفارابي، إذ يبقى عنده صناعة ترتبط بالنظم: إنّ الشعر كلام محيّل مؤلّف من أقوال موزونة، متساوية، وعند العرب مقفّاة، ومعنى كونها موزونة أن يكون لها عدد إيقاعيّ، ومعنى كونها متساوية هو أن يكون كلّ قول فيها مؤلّفًا من أقوال إيقاعية، فإنّ عدد زمانه مساوٍ لعدد زمان الآخر، ومعنى كونها مقفّاة هو أن يكون الحرف الذي يختم به كلّ قول واحداً.^(٢)

ومعنى هذا أنّ الشعر صناعة تختلف عن النثر في أنّها "منظومة" نظماً على وزن وقافية - وهو يجعل الرويّ قافية، كما نفهم من كلامه.

وفي تحديد ابن رشيق (مات عام ١٠٦٣ م) للشعر طرافة وأهمية، فهو يقول: "الشعر يقوم من أربعة أشياء، وهي: اللفظ، والوزن، والمعنى، والقافية، فهذا هو حدّ الشعر، لأنّ من الكلام موزوناً مقفياً وليس بشعر، لعدم القصد والنيّة."^(٣) ويعني هذا أن ليس كلّ منظوم شعراً، وهي ملاحظة مهمّة، بيد أنّه من جهة أخرى، يركّز على الصناعة في الشعر، لأنّه لا يفصله عن الوزن والقافية، وإنّ ربطه بأمور أخرى.

وقد رأى ابن قتيبة أنّ أفضل الشعر ما "حسن لفظه وجاد معناه."^(٤) ويعني هذا أنّ الجودة تكون في اللفظ وفي المعنى معاً. ويروي أنّ بعض أهل العلم يرى أنّ الشاعر المجيد "من سلك هذه الأساليب وعدّل بين هذه الأقسام (أقسام القصيدة) ولم يملّ السامعين، ولم يقطع وبالنفوس ظمّاً إلى المزيد."^(٥) كما يقول إنّ

١ - الموضع نفسه

٢ - أرسطو، فن الشعر، عربي وحقق نصوصه: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الثقافة، ط ٢، ١٩٧٣، ص ٢٣

٣ - ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، بيروت: دار الجيل، ط ٤، ١٩٧٢، ١ / ١١٩

٤ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٣

٥ - المصدر نفسه، ص ٧

بعضهم ذكر أن ليس متأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين في أقسام القصيدة من وقوف على الطلل وسواه...^(١) بيد أن ابن قتيبة لا يرى هذا، فلا يفضل المتقدم على المتأخر، ويقول: "ولا نظرتُ إلى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه ولا المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره، بل نظرت بعين العدل على الفريقين... فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ويضعه موضع متحيزه، ويرذل الشعر الرصين ولا عيب فيه عنده إلا أنه قيل في زمانه ورأى قائله."^(٢) وهو هنا يخالف ما ذكره ابن سلام (مات عام ٨٤٦ م) عندما قال إنَّ الناس تميل دائماً إلى تفضيل القديم: "فلا يقنع الناس في ذلك إلى الرواية عمّن تقدّم."^(٣) والأخذ عمّن تقدّم تشديد على السلفيّة، ومن ضمن ما فيها الوضوح، على النحو الذي ذكرنا. وكان أبو العباس المبرّد (٨٢٦ م - ٨٩٨ م) قد ذكر أن الشعر يستحسن إنشاده إذا كان صحيح المعنى، جزل اللفظ، متردداً معناه بين الناس.^(٤) ومعنى هذا أن الغرابة مستقبحة، لأنها نقيض الوضوح.

ولا بد لنا من أن نتوقف قليلاً عند عمود الشعر كما خصه أبو علي المرزوقي (مات عام ١٠٣٠ م)، وكما فهمه العرب. ويشكّل عمود الشعر الأسس العامّة للصياغة الشعرية عند العرب، حتى أيام هذا الناقد. يقول المرزوقي محدداً هذه الأسس: "إنهم (يقصد العرب) كانوا يحاولون شرف المعنى وصحّته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف، والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتتامها على تحيّر لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار للمستعار له، ومشاكله اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائهما للقافية، حتى لا منافرة بينهما. فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر."^(٥)

أما عبد القاهر الجرجاني فلا يرى أن الوزن هو الأساس في الشعر. ويفهم هذا من قوله فإن زعم من يرفض الشعر وأخباره "أنه إنما كره الوزن لأنه سبب لأن يغنى في الشعر ويئلّه به، فإننا إذا كنا لم ندعه إلى

١ - الموضع نفسه

٢ - المصدر نفسه، ص ٢

٣ - ابن سلام، طبقات الشعراء، ص ١٦

٤ - المبرّد، الكامل، ٢٨ / ١

٥ - أبو علي المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: لا دار نشر، ط ١، ١٩٥١، ١ / ٩. وقارن:

- أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٤٤ (ها)

- محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي، ص ١٦٦ وما بعدها

الشعر من أجل ذلك، وإتّما دعوانه إلى اللفظ الجزل، والقول الفصل، إلخ... فليقل في الوزن ما شاء، وليضعه حيث أراد، فليس يعيننا أمره، ولا هو مرادنا...^(١) فليس الوزن أساسًا للشعر بالنسبة إلى هذا الناقد، بل الصياغة (ولكن يبقى أنّ الشعر لا يخلو في آية حال من وزن). من هنا، راح الجرجاني يبحث في مسألة الألفاظ وعلاقتها بالمعاني. وقد جمع بين المعنى والمبنى إذ قال: "لن تتسع المعاني حتى تتسع الألفاظ، ولن تقع مواقعها المؤثرة حتى يحسن النظم."^(٢) وهو يجعل اللفظ مؤدّي المعنى وخادمه، ولكنّه ليس أهمّ منه، فلا لفظ من غير أن يطلبه المعنى: "فالألفاظ خدم المعاني والمصرفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها... فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جهته، وأحاله عن طبيعته... ولهذا الحالة كان كلام المتقدمين الذين تركوا فضل العناية بالسجع، ولزموا سجيّة الطبع، أمكن في العقول، وأبعد من القلق، وأوضح للمراد..."^(٣) ويتابع قائلاً: "وعلى الجملة، فإنّك لا تجد تجنيسًا مقبولًا، ولا سجعًا حسنًا، حتى يكون هو الذي طلبه واستدعاه وساقه نحوه."^(٤) بالنسبة إلى الجرجاني، إذًا، المعنى هو الذي يطلبه لفظه، وهو من يستدعيه، فأفضل النظم إرسال المعاني على سجيّتها حتى تطلب هي الألفاظ لأنفسها.^(٥) ويحدّد معنى النظم تحديدًا دقيقًا، فهو ليس مجرد نظم ألفاظ بل نظم كلمات، لأنّ نظم الألفاظ يراعي "تواليها في النطق"، أمّا نظم المعاني فيراعي "آثار المعاني وترتّبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضمّ الشيء إلى الشيء كيفما جاء واتّفق."^(٦) فالجرجاني يركّز على أداء المعنى بوساطة الألفاظ، لا على الزخرف وحسب، كما رأينا عند العسكريّ مثلاً. و"العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق."^(٧) والنظم بحدّ ذاته، عملية لغويّة لأداء المعنى: "واعلم أن ليس النظم إلّا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله،

١ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢٠. وراجع مفهوم النظم عند الجرجاني في: حاتم الضامن، نظرية النظم، الموسوعة

الصغيرة (٤٧)، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، أيلول ١٩٧٩، ص ٢٥ وما بعدها

٢ - الخطابي والروماني وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ١٤٣

٣ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، إستانبول: مطبعة وزارة المعارف، ١٩٥٤، ص ٨

٤ - المصدر نفسه، ص ١٠

٥ - المصدر نفسه، ص ١٣

٦ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٠

٧ - المصدر نفسه، ص ٤٤

وتعرف مناهجه التي تُهَجَّت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسِمَت لك فلا تخلّ بشيء منها." (١) لذلك يهاجم الجرجاني أنصار اللفظ على المعنى، قائلاً: "فإنك لا ترى في الدنيا شيئاً أعجب من شأن الناس مع اللفظ، ولا فساد رأي مازح النفوس وخامرها واستحكم فيها وصار كإحدى طباعها، أغرب من فساد رأيهم في اللفظ..." (٢) من الواضح، ممّا عرضنا، أنّ الجرجاني من أنصار تفضيل المعنى، لكنّه لا يهمل اللفظ البتّة، لأنّه كساء المعنى.

وفي حين قال بعضهم في تفضيل الأقدمين: "كيف نجاريهم وإمّا نحكيهم." (٣) يرفض الجرجاني ذلك بقوله: "وإذا كنّا نعلم أنّ استمداد الجاحظ وأشبهه الجاحظ من كلام العرب والبلغاء الذين تقدّموا في الأزمنة وأنهم فجروا ينابيع القول فاستقوا، ومثلوا لهم مثلاً في البلاغة فاحتدوا، إذن لم يبلغوا شأواً ما بلغوا، ولم يدرّ لهم من ضروع القول ما درّ... فمن أعظم الجهل وأشدّ الغباوة أن يجعل تقدّم أحدهم لأهل زمانه من باب نقص المادّة، وأن يُعدّ معدّ المعجز." (٤)

يبقى لفكر "المصدق" الدور الأكبر في فهم اللغة في التراث العربي كلّه إلى حدّ كبير. (٥) وفكرة "المصدق" تفهمنا الكثير من تأملات الجرجاني لأنّ "المعنى نفسه ليس هو موضع بحث عبد القاهر وإمّا موضوع البحث هو تلقّي المخاطب... لهذا المعنى... والواقع أنّ ما شغل عبد القاهر في المعنى ذو طابع ديني، ففي الجوّ الدينيّ وجدّله يكون الاتّهام والشكّ معقولاً إلى حدّ." (٦) فبسبب هذه الخلفية الدينيّة "كان كلّ ما يذكر بهذا الجانب الذاتي (الذي قد يضيف الجمالية الخاصّة على النصّ) من شؤون اللغة والاستعارة والشعر أقرب إلى خروج المسلم على موقف الإجماع استبداداً برأيه وخواطره الخاصّة." (٧) ولا نبالغ إذا قلنا إنّ النقد

١ - المصدر نفسه، ص ٦٤

٢ - المصدر نفسه، ص ٣٥٢

٣ - الخطابي والرماني وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ١٣٧

٤ - المصدر نفسه، ص ١٣٦

٥ - مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، بيروت: دار الأندلس، ط ٢، ١٩٨١، ص ٣٣

٦ - المرجع نفسه، ص ٣٤

٧ - المرجع نفسه، ص ٣٥

العربي، برمته، يكاد لا يعدو كونه توسيعاً لحاشية الجاحظ التي ذكرنا ("المعاني مطروحة في الطريق... إلخ")؛^(١) فنظرية الفصل بين المادة والشكل كرسها النقاد العرب، ولم يسقطها الجرجاني.

ويرى ابن الأثير أنّ كلام العرب المهمّ هو الشعر، حيث المعاني كثيرة، وهو المنقول عنهم.^(٢) فقد اعتبر هذا الناقد "أنّ العرب كانت تعني بالألفاظ فتصلحها وتهذبها فإنّ المعاني أقوى عندها وأكرم عليها، وأشرف قدرًا في نفوسها، فأول ذلك عنايتها بألفاظها، لأنّها لما كانت عنوان معانيها وطريقها إلى إظهار أغراضها أصلحوها وزيّتوها وبالغوا في تحسينها؛ ليكون ذلك أوقع في النفس، وأذهب بها في الدلالة على القصد."^(٣) كما يرى أنّ "العرب إنّما تحسّن ألفاظها وتزخرفها عنايةً منها بالمعاني التي تحتها، فالألفاظ إذًا خدّم المعاني، والمخدوم، لا شكّ، أشرف من الخادم، فاعرف ذلك وقس عليه."^(٤) معنى ذلك أنّ ابن الأثير يعطي الأسبقية للمعنى، من غير إهمال دور اللفظ، على النحو الذي رأينا عند الجرجاني؛ لهذا السبب نجده يقول: "ولقد رأيتُ كثيرًا من الجهّال الذين هم من السوق أرباب الحرف والصنائع، وما منهم إلّا من يقع له المعنى الشريف، ويظهر من خاطره المعنى الدقيق، ولكنّه لا يحسن أن يزوج بين لفظتين."^(٥) بيد أنّ صاحب "المثل السائر" لم يشترط اتباع سنّة الأقدمين في الكتابة، فهو يعتبر أدنى طبقات الكتاب من يتصفّح كتابة المتقدمين، ويطلع على أوضاعهم في استعمال الألفاظ والمعاني، ثمّ يحذو حذوهم"^(٦) وأفضل الطبقات، بنظره، هي التي تترك كتابة المتقدمين، وتعكف على حفظ القرآن والأخبار النبوية ودواوين فحول الشعراء وتقتبس منها.^(٧) على أنّ هذه الطريقة ليست فيها، بنظرنا، أيّة إجابة، ولا ابتكار كبير، لأنّها تبقى اقتباسًا عن السلف، واقتباسًا محصورًا في إطار الدين والفحول، تعمل فيه "الغريزة الطبيعية"، من بعد، عملها.^(٨) وإذا أخذ أحد عن الأقدمين معنى ما

١ - المرجع نفسه، ص ٣٩

٢ - ابن الأثير، المثل السائر، ١ / ٨٥

٣ - المصدر نفسه، ١ / ٣٥٢

٤ - المصدر نفسه، ١ / ٣٥٥

٥ - المصدر نفسه، ١ / ٧٤

٦ - المصدر نفسه، ١ / ٧٦

٧ - الموضع نفسه

٨ - المصدر نفسه، ١ / ٧٨

فعلية أن يخفيه ويواريه كي لا يُدَمَّ. ^(١) وفي حين رأى بعضهم أنّ باب اختراع المعاني قد أقبِل، ^(٢) يرى ابن الأثير أنّ العكس هو الصحيح، فإنّ "أكثر المعاني فد طُرق وسُبق إليه، والإبداع إنّما يقع في معنى غريب لم يُطْرَق"، ^(٣) كما أنّ "باب ابتداء المعاني مفتوح إلى يوم القيامة." ^(٤)

يبقى أن نعرض لمفهوم الشعر عند حازم القرطاجيّ (١٢١١ م - ١٢٨٥ م). يقول في تعريفه: "الشعر كلام محيّل موزون مختصّ في لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك والثمامه من مقدّمات محيّلة صادقة كانت أو كاذبة، لا يشترط فيها بما هي شعر غير التخيل." ^(٥) وهذا التعريف مهم؛ فعلى الرغم من أن حازمًا يربط الشعر بالوزن والتقفية، فهو لا يشترط فيه الصدق أو الكذب، بل التخيل، ويضيف إليه المحاكاة وتقبُّل الغريب، فمن شأن الشعر "أن يجيب إلى النفس ما قصد تجيّه إليها، ويكره إليها ما قصد تكريهه، بما يتضمّن من حسن شهرته، وكلّ ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب فإنّ الاستغراب، أو التعجب حركة للنفس، إذا اقترنت بحركتها الخياليّة، قوي انفعالها وتأثيرها." ^(٦) ويرى حازم أنّ الشعر "علم" و"صناعة" لهما أصول يتعلّمها المرء، ولا تكفي القرية وحدها والطبع. ^(٧) وليس هذا الرأي غريبًا عن رأي ابن سلام في الشعر، حين قال إنّ للشعر "صناعة يعرفها أهل سائر العلم كسائر أصناف العلم." ^(٨) وهذا الكلام يبقي الشعر في إطار الصنعة. إلّا أنّ شرطي المحاكاة والتخيل هما "المعتبّر في حقيقة الشعر" ^(٩) عند حازم، والتخيل إنّما "يقع في أربعة أنحاء: من جهة المعنى، ومن جهة الأسلوب، ومن جهة اللفظ ومن جهة النظم والوزن." ^(١٠)

١ - المصدر نفسه، ١ / ٣٦٢

٢ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٥٠

٣ - ابن الأثير، المثل السائر، ١ / ٣٣٣

٤ - المصدر نفسه، ١ / ٣٦٣

٥ - حازم القرطاجي، منهاج البغاء وسراج الأدباء، تونس: المطبعة الرسمية، ١٩٦٦، ص ٨٩

٦ - المصدر نفسه، ص ٩١

٧ - راجع في هذا مفصلاً: جابر أحمد عصفور، مفهوم الشعر، ص ١٩٦ وما بعدها

٨ - ابن سلام، طبقات الشعراء، ص ٦

٩ - حازم القرطاجي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٢١

١٠ - المصدر نفسه، ص ٨٩

وفي موقفه من القدماء والمحدثين لا يتعصّب لأحد على أحد، بل يهاجم المتعصّبين، ويسوّغ موقفه بحذق، قائلاً: "فأمّا من يذهب إلى تفضيل المتقدّمين على المتأخّرين بمجرد تقدّم الزمان فليس ممّن تجب مخاطبته في هذه الصناعة؛ لأنّه قد يتأخّر أهل زمان عن أهل زمان ثمّ يكونون أشعر منهم لكون زمانهم يحوش عليهم من أقتناص المعاني بسفوره لهم عن أشياء لم تكن في الزمان الأوّل، ولتوفّر البواعث فيه على القول وتفرّغ الناس له... وقد وقعت في المفاضلة بين الشعراء أقوال لا يُعتدّ بها وآراء لا يُستحسن الاشتغال بذكرها والردّ عليها عما هو أهمّ من ذلك. فإنّ تلك الآراء أظهر فساداً لمن له أدنى معرفة بهذه الصناعة من أن يحتاج في ذلك إلى تكلف حجة أو استدلال. وإنّما الرأي الصحيح الذي عليه المعوّل أنّ للشعر اعتبارات في الأزمنة والأمكنة والأحوال، فلا يجب أن يُقطع بفضل شاعر على آخر بأنّه ساواه في جميع ذلك، ثمّ فضّله بالقرينة والطبع. وهذا أمر يتعدّر تحريّ اليقين فيه، وإنّما يمكن التقريب والترجيح بينهما بحسب ما يغلب على الظنّ." (١) من هنا، يأخذ حازم في اعتباره طبيعة الحضارة والعصر، والذوق الشخصي أيضاً، وهذا أمر على جانب كبير من الأهميّة، لأنّه يُفهمنا، ضمناً، أنّ كلّ شعر وليد حضارة وبيئة معيّنتين، وأنّ نقد الشعر ينبغي أن يرى إلى الأثر الشعريّ في بيئته، لا مفصّلاً عنها.

٣ - مناقشة: بعد أن عرضنا لآراء نقاد معروفين في الشعر والنظم، نتحصّل لنا الأمور التالية:

- ١ - الشعر "صناعة" أو "علم"، حدّه الوزن والقافية، وله قواعده الخاصّة.
- ٢ - السهولة (بمعنى الوضوح) أمر مستحبّ في الشعر، والقصيدة الصعبة مستقبّحة ومنبوذة.
- ٣ - كانت نظرية المحاكاة عند النقاد الذين قالوا بها ترتبط بالوضوح، لأنّ المحاكاة توضيح الأشياء والأفعال، في قلب جميل من عمليّة الصياغة الشعرية.
- ٤ - رأى بعض النقاد تفضيل الأقدمين لقدمهم، في حين عارض بعضهم ذلك. بيد أنّ أحداً لم يرفض أخذ الأفكار عن السلف، وإن يكن مع تحسين إخراج لها.
- ٥ - فضّل بعضهم المعنى على المبنى، وفضّل بعضهم، على العكس، الصياغة على المعنى. وفي الحالين كليهما فضّل بين المضمون والشكل فصلاً لم يكد الشعر العربي يخرج من دائرته، في إطار النقد والممارسة.

إنّ النقطة الخامسة هي، بنظرنا، أخطر ما اعترض للشعر العربيّ، نقدًا وممارسة ومفهوميًا. وللدين الإسلاميّ دور كبير فيهما، على النحو الذي سنوضّحه بعد قليل.

٤ - المضمون السلطويّ في الحضارة العربيّة: لا بدّ لنا قبل أن نبدأ في بحثنا وتعليقنا من استقراء البعد السلطويّ في الحضارة العربيّة قبل الإسلام وفي أثنائه، لكي نرى أبعاد الخرق على المستوى الأدبيّ الشعريّ. وهذا البعد السلطويّ قبل الإسلام وخلالها يمكن تقسيمه إلى ما يأتي:

١ - قبل الإسلام (الجاهلية):

أ - بُعد سياسيّ - اجتماعيّ متمثّل بالقبيلة وبالخضوع لآرائها،^(١) بحيث تفرض على كلّ ذات فردية فيها نوعًا من الرقابة الشديدة دينيًّا وسياسيًّا، واجتماعيًّا.

ب - بُعد رابطيّ هو العصبيّة.^(٢)

ج - بُعد قيّمِيّ، هو القيم العربيّة (الشيم) بشكل عامّ،^(٣) وقيم القبيلة بشكل خاصّ.

د - احترام ما يسمّى "رابطة الدم"، أو الانتماء النسبيّ.^(٤)

٢ - في ظلّ الإسلام (ما بعد الجاهلية): أمّا في ظلّ الإسلام، فقد تحوّلت هذه الأبعاد، واختلفت

من حكم عصرٍ إلى حكم عصرٍ آخر. إلّا أنّنا نحاول، في ما يأتي، أن نوضّح النقاط الرئيسة لمحتواها العام:

أ - بُعد دينيّ، وهو الذي تتمفصل حوله جميع محاور الحياة العربيّة، سواء أكان هذا على الصعيد الأدبيّ، أم السياسيّ (تصرّف الخليفة وأصحاب السلطات)، أم الاجتماعيّ (الحركات الاجتماعية)، أم غير ذلك...

ب - بُعد سياسيّ مستمدّ من البعد الدينيّ، وتحويل إلى مبادئه.

ج - بُعد قيّمِيّ متمثّل بقيم معيّنة، مستمدّة من الدين الإسلاميّ بشكل خاصّ.

١ - يقول أحمد أبو حاقّة: "أمّا الولاء للقبيلة فقد جعل الشعراء يلتزمون قضيتها في كلّ حين." (أحمد أبو حاقّة، الالتزام في الشعر العربيّ، ص ٦٣). وقد أوضحنا مفهوم الخضوع للقبيلة في بعض الفصول السابقة.

٢ - راجع فيها الفصل الأول من هذا الباب.

٣ - راجع فيها: جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلاميّ، ٥ / ٦٠ - ٦٣

٤ - يقول يوسف خليف: "من الأسس التي قامت عليها القبيلة العربية إيمان أبنائها "برابطة الدم"، أي أنّهم جميعًا من دم واحد." (يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهليّ، ص ١٠٣)

د - بُعد لغويّ تجلّى في انتشار اللغة العربيّة، كلغة رسميّة سائدة،^(١) لأنّها لغة القرآن، أي اللغة المفضّلة عند الله،^(٢) فهي لغة دينه المخصوص، بناءً على الآية: ﴿وَمَنْ يَرْتَضِ عَنَّا دِينًا فَهَلْ يُقْبَلُ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.^(٣)

بناءً على ما عرضنا، نفهم أنّ بُعدين قد سادا تركيبة السلطة في العصر الجاهليّ هما القبيلة والقيم؛ وفي العصور الإسلامية ساد بُعد الدين، والقيم المُستمدّة منه، واللغة، وهي صورة تجسّديّة - توصيليّة لهذا الدين، لأنّ القرآن الكريم أنزل بالعربيّة.

٥ - الشعر والسلطة/ التقليد: إذا توقّفنا عند الأدب العربيّ بشكل عام، لاحظنا أمرين على جانب كبير من الخطورة:

١ - شكل الشعر العربيّ المُستمدّ من الشكل الجاهليّ.

٢ - مضمون الشعر العربيّ الذي فرضه القرآن، أي الدين.

فبعد أن كانت قيم الجاهلية هي معيار القصيدة في معناها، تراجعت أمام المعايير الإسلاميّة الجديدة. لقد كانت للشعر مكانة عظيمة في الجاهليّة، إذ كان لسان القبائل، وكانت في أشعارهم قواعد خلقية ووصف للفضائل. وظلّت للشعر الجاهليّ مكانته عند المسلمين، طالما أنّه يذكّر بالفضائل، ويحثّ على الخير.^(٤) وقد نادى بعضهم بفصل الشعر عن الدين، كعليّ بن العزيز الجرجاني (٩٠٢ م - ٩٧٦ م) إذ قال: "فلو كانت الديانة عاراً على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سبباً في تأخّر الشاعر، لوجب أن يُحذف اسم أبي نواس من الدواوين. والدين بمعزل عن الشعر."^(٥) وقال عبد القاهر الجرجاني: "ولقد استشهد العلماء لغريب القرآن

١ - يقول لومبار: "بيد أنّ اللغة العربية لم تكتفِ بتحقيق تفوّقها، وتقريباً تفرّدها، داخل الأمبراطوريّة الإسلاميّة، بل اجتازت أيضاً الحدود، مع التجار اليهود الرادانيين في أربونة أو التجار البرابرة المقيمين في السودان، وكذلك حتى المراكز التجارية العربية - الفارسيّة في المحيط الهنديّ، أندونيسية، الهند الصينية، وجنوب الصين (ستأوي كانتون جالية كبيرة من التجار القادمين من العالم الإسلاميّ)، أو نحو الشمال، إلى الجاليات الإسلامية المقيمة في المراكز التجارية على الأنهار الروسيّة (أتل، بلغار، كييف)؛ وسيقوم في بيزنطية بالذات جامع يستخدمه المسلمون الذين يعيشون فيها." (لومبار، الإسلام في عظمته الأولى، ص ٨٧ - ٨٨)

٢ - راجع في اللغة العربية: فصل: عناصر الهوية العربية (مقطع اللغة).

٣ - آل عمران/ ٨٥

٤ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي، ص ٢٢٠

٥ - علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتبني وخصومه، القاهرة: ١٩٤٥، ص ٦٢

وإعرابه بالأبيات فيها الفحش وفيها ذكر الفعل القبيح، ثم لم يعبهم ذلك إذ كانوا لم يقصدوا إلى ذلك الفحش ولم يريدوه ولم يرووا الشعر من أجله.^(١) ومعنى قول الجرجاني أنّ الإسلام نهي عن قول الفحش في الشعر، لا عن قول الشعر بحدّ ذاته. وهنا يظهر المضمون الأخلاقي الذي أراد الدين أن يعبّي به مضمون الشكل العربي. ومن ذلك ما قال النبي: "الشعر كلام محسنه حسن وقبيحه قبيح."^(٢) وكأني بالكثير من نقاد العرب رأوا في الشعر الذي لا يتعرّض إلى الفضائل نكداً وشرّاً. يقول الأصمعي: "الشعر نكد بابه الشر. هذا حسنان بن ثابت فحل من فحول الجاهليّة، فلمّا جاء الإسلام سقط شعره."^(٣) ومن هذا القبيل ردّ لبيد بن ربيعة عندما استنشد عمر بن الخطّاب شعراً: "ما كنت لأقول شعراً بعد أن علّمني الله سورة البقرة."^(٤) كما يرى بعض النقاد أنّ عبارة الأصمعي: "طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان" إنّما "تؤكّد الجودة على حساب المحتوى الأخلاقي."^(٥)

من جهة أخرى، ساعد مفهوم الزمن الإسلامي الذي عرضنا،^(٦) في كلامنا على السلطنة العربية، على ترسيخ مبدأ المحاكاة، وتقليد السلف، ففاس العرب شعرهم على السابقين. وفي هذا يقول محمد غنيمي هلال: "وقد ظلّ حبّ القديم مسيطراً على نزعات الكتاب والنقاد بعامة، على الرغم من دعوة بعضهم إلى التحرّر والإنصاف، وكان ذلك مثار ضيق لدى كثير من محدثي الكتاب والشعراء، ضيقاً لم يكف يخرج من دائرة الاحتجاج."^(٧) وحاكى العرب في شعرهم الأقدمين شكلاً: من حيث الألفاظ، والبنية، والهندسة العامّة، واستقبحوا الدخيل. بل إنّ بعضهم اعتبرهم مثلاً يُقتدى به في كلّ شيء.^(٨) واستمدّوا من قيمهم الإسلاميّة برنامج الرقابة العامّة الذي فرض على الشعر العربي.

١ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ١٠

٢ - المصدر نفسه، ص ٢٠

٣ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٦١

٤ - المصدر نفسه، ص ٥١. وقارن: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي، ص ٢٢٥

٥ - جابر أحمد عصفور، مفهوم الشعر، ص ٦٠

٦ - راجع التمهيد في هذه الدراسة والفصل الثاني.

٧ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي، ٢٣٩

٨ - يقول ابن المقفّع: "فمنتهى علم عالمنا في هذا الزمان، أن يأخذ من علمهم (أي القدماء)، وغاية إحسان محسننا أن يقتدي بسيرتهم."

(ابن المقفّع، الأدب الصغير والأدب الكبير، ص ٩)

لقد فهم النقاد العرب المحاكاة على أنّها مرادفة للمجاز. (١) والمجاز باب من أبواب البيان (بلاغة - بيان - بديع). وكان الغرض الأول من وضع قواعد البيان غرضاً دينياً، يكمن "في فهم الإعجاز من القرآن، لأنّ إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منظومة ومفهومة." (٢) وكانت أهمية علم البيان كبيرة. يقول ابن عبد ربّه: "البيان كلّ شيء كشف لك قناع المعنى الخفيّ حتّى يتأدّى إلى الفهم ويتقبّله العقل، فذلك البيان الذي ذكره الله في كتابه ومَنّ به على عباده، فقال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾." (٣) وسئل النبي صلى الله عليه وسلّم فيمّ الجمال، فقال: في اللسان، يريد البيان. (٤) وارتبط مفهوم البيان والشعر بالسحر، فقد قال النبي: "إنّ من البيان لسحرا." وقال الراجز:

لَقَدْ حَشِيتُ أَنْ تَكُونَ سَاحِرًا، رَاوِيَةً مُرًّا وَمُرًّا سَاحِرًا. (٥)

ومن هذا القبيل ما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ...﴾ (٦) هنا، تظهر لنا خطورة الشعر، فقد كان صدى الناس في الجاهليّة، لذلك هاجم النبي ما ساء من معانيه، لأنّها كانت تفعل فِعْلَهَا في الناس، في ذلك الزمن.

ربّما كان تكرار نمط السلف في كتابة الشعر ناتجاً عن أنّ المجتمع العربيّ لم يتعرّض إلى هزّاتٍ فكريّة عميقة وجديدة، تضرب الفكر السلفيّ، وتصبّ في اتجاه معاكس له (خلا بعض المحاولات الفاشلة، كمحاولات إصلاح الشعر بإدخال أشكال شعرية جديدة، بعضها مستمدّ من الأشكال الفارسيّة: الدوبيت، بحر السلسلة، الكان كان، إلخ...). وهذا مرده إلى البعد الإيديولوجيّ الذي أرساه الدين الإسلاميّ في الفكر والمجتمع العربيين. من هنا أهميّة الأطر النظميّة التي أرساها عمود الشعر العربيّ، والمقصود به "وجوه الصياغة كما استنتجوها من القصائد الجاهليّة وعصر صدر الإسلام والعصر الأمويّ." (٧) وكانوا فيه "أسارى التقليد

١ - ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٥٢

٢ - ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٥٢

٣ - الرحمن / ١ - ٤

٤ - ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ٣ / ١٣٥

٥ - الموضوع نفسه، وكذلك: ٣ / ٩٩

٦ - يس / ٦٩

٧ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي، ص ١٦٦

لما ورثوا من تراث شعريّ. ^(١) وبفعل ذلك ثارت الخصومة بين القدماء والمحدثين، "إذ إنّ هؤلاء المحدثين قد انحرفوا قليلاً عمّا يقتضيه عمود الشعر من أصول." ^(٢) وعلى الرغم من أنّ الحياة العربية قد تغيّرت مع الفتح الإسلاميّ، "لم ينل نظام القصيدة مع ذلك تغيير جوهريّ، بل إنّ أنصار القديم كانوا لا يُجيزون لمحدث أن يخرج في شيء على نظام القصيدة الجاهليّ، ويعدّ ذلك منه شعويّة وتمردًا على تراث أدبيّ ذي قداسة لديهم." ^(٣)

٦ - نتيجة: هكذا نجد أنّ تركيبة السلطة السائدة في معيارية الشعر العربيّ مستمدّة من تركيبة السلطة السياسيّة والدينيّة:

١ - فاعتماد الشكل الجاهليّ (أو ما اصطلح على اعتباره شكلاً جاهليّاً) أساساً للنظم، ناتج عن اعتبارين: الأوّل هو أنّ الجاهليين عرب أقحاح، وهم، بعد القرآن، أهمّ مصدر في شعرهم من مصادر اللغة العربية (مع بعض الإسلاميين المحتجّ بهم). ^(٤) والثاني أنّ المفهوم الإسلاميّ الدينيّ أرسى نظريّة الأصل القديم، وثبات هذا الأصل على نحو ثبات سنّة الله التي قال بها القرآن الكريم، ^(٥) فسار عليها الشعراء والنقاد العرب معاً.

٢ - واعتماد مضمون القيم الإسلامية في تشكيل الرقابة على الشعر، ^(٦) وفي تشكيل القيم الشعريّة داخل بنية القصيدة مردّه إلى سيطرة المضمون الدينيّ (للفكر: المضمون الفكري) الذي يميل إلى الإرادة المطلقة، بشكل عامّ، إرادة الله.

١ - المرجع نفسه، ص ١٦٧

٢ - المرجع نفسه، ص ١٧١

٣ - المرجع نفسه، ص ٢١٢

٤ - يقول أحمد أمين: "كذلك من مصادرهم ما ورد من الشعر الذي يحنّج به من جاهليّ وإسلاميّ." (أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٢/ ٢٥٥)

٥ - ورد في القرآن، مثلاً: ﴿فَلَنْ نَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر / ٤٣)

٦ - كان الشعراء يمثلون دوراً مهمّاً في نشر الأخبار، والشاعر على جانب كبير من الأهمية في العصر الجاهليّ (أحمد أبو حاقّة، الالتزام في الشعر العربي، ص ٦٣) بل كان له تأثير سحريّ، وكان الشاعر شاعرًا بقوة شعره السحرية (كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ١/ ٤٦). وعندما بدأت حروب النبي مع المشركين الوثنيين، مثل الشعر دوراً مهمّاً. وكان أن أُدرجت في القرآن الكريم سورة خاصة بالشعراء هي "سورة الشعراء"، ذمّ فيها القرآن كلّ شاعر يعادي الدعوة. يقول: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهيمُونَ

٧ - خاتمة وخلاصة: يظهر لنا من خلال ما عرضنا أنّ الخرق انقسم قسمين: خرق المضمون العام السائد للقصيدة العربية، ونعني به خرق مفهوم السلطة القيميّة، والسلطة الاجتماعية، ومثّل الخرق الأول بطرفة بن العبد نموذجًا، والثاني بالشعراء الصعاليك نموذجًا في العصر الجاهليّ، وبالوليد بن يزيد (مات عام ٧٤٤ م.) وأبي نواس نموذجين في العصور الإسلامية. والقسم الثاني خرق لشكل الصياغة السائدة في تركيب بنية القصيدة العربية، ونعني بهذا خرق مفهوم السلطة الزمنية، من حيث إنّ بناء القصيدة كان خاضعًا للأصل السابق زمنيًا، ومثّل بهذا على صعيد لغة القصيدة بأبي تمام.

وعلى العموم، فإنّ هذه التمظهرات الفنية، موضوعات الخرق، فريدة من نوعها، لأنّها أكّدت على الذات في واقع تذوب فيه داخل الجماعة القبلية أو الإسلامية.

وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا... ﴿٢٢٤﴾ (الشعراء/ ٢٢٤ - ٢٢٧). كما ذمّ ادّعاءهم السحر، وأنّ لكلّ شاعر شيطانه: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ نَزَّلَ الشَّيَاطِينُ نَزَّلَ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْتَرُهمْ كَاذِبُونَ.﴾ (الشعراء/ ٢٢١ - ٢٢٣). وراجع موقف الإسلام من الشعر في: محمد طاهر درويش، حسان بن ثابت، ص ٣٣ وما بعدها).

الفصل السادس:

الإبداع الفني وخرق السلطنة عند طرفة والصعاليك

١ - **مقدمة:** كان الشعر العربي أصواتاً كثيرة لتجربة متشابهة، متكررة، تعود الشعراء أن ينهجوا نهجها. ولعلّ ما شجّع هذا الأمر كون الناقد مرتباً بالمضمون الديني الإسلامي أخلاقياً، وبالمفهوم التأصيلي الزمني الذي فرضته الحياة الدينية آنذاك، فقاوسوا على الأوّل، وساروا عليه. وليس استلهام الشكل الجاهلي إلاّ تطبيقاً لمبدأ الزمن الذي أصّلته الحياة الدينية من بعد. فالتناقض حاصل بفعل فصل المعاني الشعرية عن شكلها، على النحو الذي أوضحنا في الفصل السابق. وقد منع هذا الأمر تطوير كلّ من المعنى والمبنى. فإنّ الفكرة التي ترى شيوع المعنى وانطراحه في الطريق، وهي فكرة ردّدها الجاحظ وسواه، تمثّل طريقة فكرية "توثق معنى الإشارة إلى شيء سابق. ومعاني النحو تحسّن للشيء الساذج كما قال من قبل كلّ باحث. والباحثون بعد عبد القاهر (الجرجاني) يعيشون في الإطار نفسه. كلّهم يستخرج ما في قلب عبارة الجاحظ القديمة." (١)

وبما أنّ ثقافة الشعراء المخضرمين جاهلية في الأساس، فقد عمدوا إلى الشكل الجاهلي في قصائدهم، (٢) وعبّأوه بمضمون مستمدّ من واقع الدعوة الإسلامية. هكذا تمّ الفصل بين معاني القصيدة العربية وشكلها، فصلاً أدّى إلى تحجيرها. فالقصيدة الجاهلية كان شكلها مستوحى من تجربة الجاهلي، ونمط حياته، فجاء الإسلام، ولم يتطرّق إلى شكل القصيدة، بل رفض قسمًا كبيرًا من قيمها، ولذا راح المسلمون ينسجون قصائدهم وضمّنوها المفاهيم الجديدة، محافظين على الروح الأسلوبية القديمة، ففصلوا بين موضوع الرؤيا وشكلها، وأساءوا بهذا الفصل إلى روح الشعر.

١ - مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد الأدبي، ص ٤٥

٢ - كانت قصائد حسان بن ثابت (٥٩٠ م - ٦٧٤ م)، مثلاً، جاهلية شكلاً، وإسلامية مضموناً، بعد إسلامه. بمعنى أنّه حافظ على شكل القصيدة الجاهلي، وعبّأها بمضمون مستمدّ من الدين الإسلامي والدعوة. وإذا ما قارنا شكلها في العصرين الإسلامي والجاهلي أدركنا أنّه واحد، لم يتغيّر، وكذلك في العصر الأموي. أمّا مضمونها فهو الذي طرأ عليه بعض التغيير.

وراح النقاد يعالجون قيمة القصيدة انطلاقاً من هذا المبدأ، فأصلوا بذلك الاتباعية الشكلية، ورسخوا عملية الفصل، وباتت كل قصيدة تُنظَّم على غير هذا المنوال فاسدة، حتى ظهرت بعض الأصوات التي فتحت طريقاً جديدة في التفهيم الشعري.

وكانت أولى عمليات الشذوذ^(١) موقف طرفة بن العبد. فقد خرقت معاني قصائده الروح السلطوية السائدة، وأحالت إلى الـ"أنا" بكل امتداداتها، فرفضت مفهوم الذات الجماعية، لتعبّر عن توتر الذات الفردية وأحاسيسها، في المسار الزمني.^(٢) وكان شعر الصعاليك رفضاً لسيطرة الأشراف المستبدّة، وللاختلاف الطبقي.^(٣)

٢ - معنى الوجودية^(٤) في شعر طرفة: تشابه الوجودية التي تطالعنا في شعر طرفة بن العبد الوجودية الجاهلية، وتختلف عنها في آن. فهي مثلها، لأنّها ترتبط مباشرة بالأرض، وتعلق بما كلّ العلوق؛ وتختلف عنها في أنّها تحيل إلى الذات الفردية، بكلّ معانها. من هنا، فهي صرخة الذات الفردية بوجه الهيمنة الجماعية، اجتماعية كانت، أو سياسية، أو دينية.

كسر طرفة ميزان القيم التي عبّأت شحنة القصيدة الجاهلية، وحاول خلق ميزان قيم جديدة، هي القيم الوجودية التي تؤكد على الذات المفردة، بغية إعادة الاعتبار إليها، إذ أبادت سلطة المجتمع الجاهليّ الشعور بالـ"أنا"، وهذه السلطة هي ما يرفضه طرفة. في الواقع، عجز قوم طرفة عن فهمه فنبذوه،^(٥) وكان عجزهم هذا ناتجاً عن تخطيه بيئته بتفكيره، أو بتعبير أدقّ، ناتجاً عن موقفه الراض للسلطة التي تعيب الذات.

١ - الشذوذ هنا بالقياس إلى السائد العام آنذاك. أمّا من حيث طبيعة الفن والإبداع فليس شاذاً. فالإبداع الشعري يرفض مفهوم المغلق المنتهي. " (أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ١١٨)

٢ - من هنا طلبه الحرية ووصفه خوفه من الموت، إلخ...

٣ - يقول مطاع صفدي: "ولذلك فإنّ تمردهم (أي الصعاليك) الفردي، كان في الوقت ذاته يحمل دعوة اجتماعية صامتة عبّرت عنها أشعارهم في تصوير حياة الجوع، والنقمة على الأغنياء الذين نصبوا جداراً بينهم وبين صراخ المتألّمين. " (إيليا حاوي ومطاع صفدي، موسوعة الشعر العربي، ١/ ٥٣)

٤ - لا نريد بالوجودية هنا مفهومها الفلسفي. فما نعنيه بها هو الالتصاق بالأرض، وبعض الأمور التي طبعت فلسفتها، وخصوصاً مفهوم الحرية، والعلوق بالظاهرة ونفي ما وراءها، والإحساس المرّ بالزمن.

٥ - طه حسين، حديث الأربعاء، القاهرة: دار المعارف، ط ١٢، ١/ ٦٣

ولعلّ أكثر ما يشدنا إلى شعر طرفة بن العبد هو تفجير صاحبه معنى القلق في شعر الجاهليين العرب، فهو يقول:

أرى الموتَ يعتامُ الكرامَ، ويصطفي عقيلاً مالِ الفَاحِشِ المتشَدِّدِ
أرى العيشَ كنزاً ناقصاً كلَّ ليلةٍ، وما تنقصُ الأيامُ والدَهْرُ يَنفَدُ.^(١)

يفتح مثل هذا الخوف أفقاً رحباً من المعاني، لأنّه يدفع بالذات إلى التمسك بالأرض؛ وهو مستمدّ من التجربة الذاتية التي عاناها الشاعر. ولا ننسى هنا أنّ الموت كان همّ الإنسان الأوّل، متى لم يجد له خلاصاً من خلال الدين، لأنّ الدين يؤمن له، عادة، هذا الطموح.

ولقد انعكست حياة طرفة في شعره حياةً وجوديةً،^(٢) لأنّه اغترف ما استطاع من اللذات، لكي يعبئ شقوق حياته ونقصها أمام الموت. فشاعرنا يكشف لنا "عن تطلّع حيويّ نحو المعاناة المتوتّرة، وبحثّ عن الانفعال الحصب، واستغراقٍ في تأمل الحياة... من أجل استيعاب حركتها ونموّها الباطنيّ المبدع."^(٣) وليس رفضه العقائد الجاهلية إلا نتيجة للشعور بنقص الحياة أمام رهبة الموت؛ فالقيم التي أوجدتها السلطة القائمة لا تكفي لتعويض ممّا ينقص طرفة، وهي، بالتالي، لا تعوّض له من التعطّش إلى الوجود والحياة، يقول:

ألا أيُّ هذا الزاجري، أخضَرَ الوغى، وأنّ أخضَرَ اللذاتِ، هل أنتَ مُخَلِّدي؟
فإنّ كُنْتَ لا تَسْطِيعُ دَفْعَ مَنِيَّتِي فَدَعْنِي أبادِرُها بما مَلَكَتْ يَدِي.^(٤)

١ - طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ط ١، ١٩٦٩، ص ٤٨، والزوزني، شرح المعلقات السبع،

بيروت: دار الجبل وعمان: مكتبة المحتسب، ط ٢، ١٩٧٢، ص ٨٥، وابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٢٧

٢ - تقول موسوعة الشعر العربي: "لقد استطاع طرفة أن يقيم مذهباً وجودياً، بكلّ معنى الكلمة من خلال تعبيره عن حياته، ومن معايشة نزواته وأفكاره، بصورة صاخبة متأججة بالنزوع إلى الحرية، وتحقيق المطالب الشخصية الذاتية بكلّ انفعالاتها الأصلية، وتحديدتها لخصائص العالم الخارجي. (مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ٢/ ٣٨٦)

٣ - المرجع نفسه، ٢/ ٢٨٧

٤ - طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، ص ٣٢، والزوزني، شرح المعلقات السبع، ص ٨٢، وأبو العلاء المعري، رسالة الغفران، بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٨، ص ١٦٦ (البيت الأول). ويقول صلاح عبد الصبور: "ليس ما يخشى طرفة من الموت سوى أنّه ينقل الإنسان من مجال الحركة إلى مجال التجميد." (صلاح عبد الصبور، قراءة جديدة لشعرنا القديم، بيروت: دار النجاح، ١٩٧٣، ص ٣٩)، وانظر مفهوم الموت عند الجاهليين في: المرجع نفسه، ص ٣٨ وما بعدها.

الصراع بين الوجود والعدم ولّد ما يسمّيه الوجوديون في عصرنا مفهوم الحرية - محور الصراع الوجودي. وهي، كما يقول سارتر Sartre (١٩٠٥ - ١٩٨٠)، "الشرط الأوّل للفعل"،^(١) لأثما ذروة التوكيد على الذات المفردة، بوجه عالم يحيلها إلى عدم. كان قلق طرفة ناتجًا عن الخوف من الموت، "فإدراك الموت هو نداء القلق"،^(٢) كما يقول كامو Camus (١٩١٣ - ١٩٦٨)، والموت هو العدم. لقد رفض طرفة أن ينساق إلى هذا العدم. فإن كانت معايير السلطة القائمة هي التي تولّد عمليّة إعدام الذات فشاعرنا يُعَدِّم هذا الإعدام، برفض معايير السلطة، والتمسُّك بالمعايير التي تولد من ذاته؛ فالقيم التي رسّختها السلطة ولّدت نقطة السلب، بالنسبة إلى الذات، وهذا السلب يشبه العدم الوجودي. لذلك عمد طرفة إلى خلق إيجاب يدفع به هذا السلب، وذلك بوساطة إرادة تامّة تنتجها حرّيته الوجودية، تحقّق نوعًا من التوازن للذات التي فقدت توازنها في مدار انعدام فرزته السلطة. والحرّية، كما يقول سارتر، مثل "الإفلات من المعطى ومن الواقع".^(٣) لذلك وجّه طرفة أنظاره إلى الحياة لينال منها أقصى ما يستطيع قبل نفادها، "وكأثما الفرصة الوحيد لتحقيق وجود الإنسان، فهو لذلك لن يمنع نفسه الصادية من العزف من كلّ مناهلها وينابيعها".^(٤) وفي هذا المجال يقول ألبير كامو: "الزمن يطيل الزمن، والحياة تخدم الحياة".^(٥)

انطلاقًا من هذا المفهوم، يُبطل طرفة المفاهيم الأخلاقية السائدة، ويُبطل ميزان الخير والشرّ، ومعيار القيمة الصالحة والقيمة الطالحة، يقول:

فإن تَبَغْنِي فِي حَلَقَةِ الْقَوْمِ تَلَقَّنِي، وَإِنْ تَقْتَنَصْنِي فِي الْحَوَانِيتِ تَصْطَدِّ.

تتمحور الأخلاق الوجودية عند طرفة حول مركز واحد، هو الذات في أقصى تحرّرها، فالحرّية هي التي تسمح للذات بأن تشعر بوجودها كاملاً. وتتركز هذه الأخلاق على محاور ثلاثة، كشف عنها طرفة على النحو الآتي:

وَلَوْلَا ثَلَاثٌ هُنَّ مِنْ لَذَّةِ الْقَتَى، وَجَدِّكَ، لَمْ أَحْفَلْ مَتَى قَامَ عُودِي،

١ - J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris: Gallimard TEL, 1945, p. 487 -

٢ - ألبير كامو، أسطورة سيزيف، تعريب: أنيس زكي حسن، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩، ص ٣٣

٣ - J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 541 -

٤ - مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ٢ / ٣٨٨، ٣٨٩

٥ - ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ص ٨١

فَمِنْهُنَّ سَبَقِي الْعَاذِلَاتِ بِشَرِيَّةٍ كُمَيْتٍ مَتَى مَا تُعَلِّ بِالمَاءِ تُزِيدِ،
وَكَرِّي إِذَا نَادَى المَضَافُ مُحْتَبًا، كَسِيدَ العَضَا، نَبَّهْتُهُ، المَتَوَرِّدِ،
وَتَقْصِيرُ يَوْمِ الدَّجْنِ، وَالدَّجْنُ مُعْجَبٌ بَبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الحِبَاءِ المَعْمَدِ.

هذه المحاور الثلاثة، كما نلاحظ، هي الخمر (البيت ٢)، والفروسيّة (البيت ٣)، والمرأة (البيت ٤). من هنا جمع طرفة بين اللذة الجسدية واللذة المعنوية، ما أتاح له إشباع جوع جسده ونفسه في آن. ولكل من هذه اللذات دور:

١ - فالخمر تطفئ حِسَّه، لذلك فهي وسيلة لإخماد الشعور بالقلق الجاثم. إنّها تدمر وعيه بالفاجع، فتمكّنه من الارتياح، ببسط سلام داخليّ، نابع من شعوره المخدّر. وعليه، فالخمر نقيض القلق. وهي تمهد، بإعدام الشعور بالعدم، لوظيفة المرأة والفروسيّة.

٢ - والمرأة تُمكّن طرفة من الشعور بالتمكّن، فيشعر إذ ذاك بأنّه يمتلك الطبيعة،^(١) ويستحيل إلى خالق.^(٢) فهو يسيطر على حياته، وإن وقتياً، ويشعر بأنّه السيّد المطلق. فالمرأة تُحيل إلى قوّة الذات؛ وهي، هنا، مرادف للتمكّن.

أمّا الفروسيّة،^(٣) فتتجلّى عند طرفة نوعاً من التفوّق، يُعيد إلى الذات اعتبارها، وبملاً شقوق الزمن فيها. إنّها مرادف التفوّق. وليس مثل هذا التفوّق بعيداً من نفوس الجاهليين عموماً، كما رأينا في كلامنا على الجاهلية، لأنّ الفروسيّة تفتتح الحياة، وتسمح للفارس بأن يتغلّب على صفاقة الوجود وقلقه بفعل الشعور بالقوّة، وبالسيطرة على المحيط.^(٤)

يمكننا أن نرتّب ما ذكرنا في المثلث الآتي:

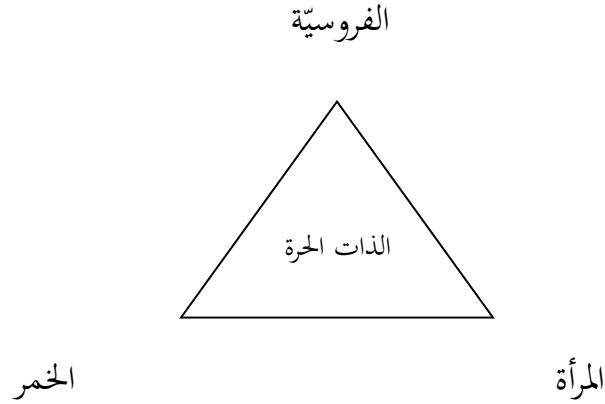
١ - يقول أدونيس: "هو (أي الجاهلي) يشعر، إذ يسيطر على المرأة، أنّه يسيطر على الطبيعة نفسها." (أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٢٠)

٢ - يقول أدونيس: "كأنّ الشاعر الجاهليّ يعتقد أنّ في المرأة قوّة سحرية طقوسية خيرة تؤثر في الروح والجسد معاً. وهو يقرنها دائماً بالطبيعة، ويراهها خلاها، حتى ليُحَيَّل أنّ موقفه هذا يضمّر شعوراً بتفوّقها عليه. ولعلّ البكارة تأخذ معناها السحريّ تقريباً من هذا الشعور: فإذا يفرض العذراء يُحدث في جسدها تغييراً أساسياً يدفعه إلى الظنّ أنّه، وهو مخلوق المرأة، قد خلقها بدوره." (الموضع نفسه)

٣ - راجع ما قلنا فيها في التمهيد، ثمّ في الفصل الأول من القسم الأول.

٤ - تقول موسوعة الشعر العربي في فروسيّة طرفة: "وتصاعدت هذه الفروسيّة إلى أفق معاناة شمولية تلقاء الوجود قلّ مثيلها لدى أمثاله."

(مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ٢ / ٢٨٥)



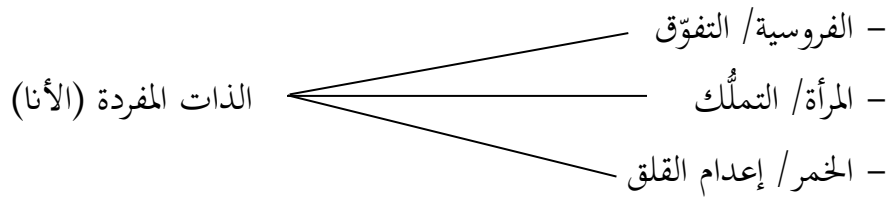
مخطط ١

يمثل هذا المثلث محاور الأخلاق الوجودية عند طرفه، وطريقة تملك الحياة، والتشبع منها. وتُقسم هذه المحاور قسمين:

(١) - مادّي: المرأة والخمر.

(٢) - معنويّ: الفروسية.

إلا أنّ وظيفة هذه المحاور واحدة، هي إعدام الإحساس بالعدم؛ لذلك هي إيجابية، تشحن الذات المفردة بالحياة، وتُحيل إليها:



مخطط ٢

محور الأخلاق الوجودية عند طرفه بن العبد، إذاً، هو ال"أنا" التي تتأزم علاقتها بالوجود. وهذه ال"أنا" التي تعترض لقيم القبيلة، أي السلطة القائمة، لا بدّ من أن تتلقّى ردّة فعل السلطة. يقول:

وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الخُمُورَ وَلَدَّتِي وَيَبْعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَمُتَلَد

إلى أَنْ تَحَامَتْنِي الْعَشِيرَةُ كُلُّهَا وَأُفْرِدْتُ إِفْرَادَ الْبَعِيرِ الْمَعْبُدِ.^(١)

بهذا نرى أنّ القيم التي أقامها طرفة بن العبد قيم تتحلل من معايير السلطة. لذلك تفرّد هذا الشاعر في تعامله مع القصيدة، لأنّه كان أوّل الأصوات العربيّة التي رفضت تحقّق الذات، وقاومت العدم المداهم، وكوّنت حياتها مقاومةً. وقد كان هذا الصراع أكثر حدة وتأزّماً مع الشعراء الصعاليك. وعلى العموم فإنّ طرفة مثل الوضع الجاهلي الوجودي. لكنّ الفارق بينه وبين غيره هو في طريقة التصرف، وطريقة التعبير عن هذا الوضع المتأزّم؛ فكانت وجوديّة صورة لرفض كان أوّل رفض عميق ومميّز في الشعر العربيّ.

٣ - ظاهرة الصعلكة والتمرد عند الصعاليك: الصعلوك، لغةً، هو "الفقير الذي لا مال له... ولا اعتماد". ويقال: تصعلك الرجل إذا كانت له تلك الصفتان. والتصعلك هو الفقر. "وصعاليك العرب: ذؤبأها."^(٢) ويقال صعلكّه إذا أضمره وأدقّه.^(٣) "فالصعلكة إذّا، في مفهومها اللغويّ، الفقر الذي يجرد الإنسان من ماله، ويظهره ضامراً، هزياً، بين أولئك الأغنياء المترفين الذين أتحّمهم المال وسمّهم."^(٤) أو هو "الفقير الذي يواجه الحياة وحيداً، وقد جرّده من وسائل العيش فيها، وسلّبه كلّ ما يستطيع أن يعتمد عليه في مواجهة مشكلاتها. فالمسألة، إذّا، ليست فقراً وحسب، ولكنّها فقر يغلق أبواب الحياة في وجه صاحبه، ويسدّ مسالكها أمامه."^(٥)

١ - طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، ص ٤٥، والزوزني، شرح المعلقات السبع، ص ٨١

٢ - ابن منظور، لسان العرب، ١٠ / ٤٥٥ - ٤٥٦ (مادة: صعلك). وقارن: ابن دريد، الاشتقاق، ص ٢٧٩

٣ - جار الله الزنجشيري، أساس البلاغة، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩، ص ٣٥٥. وقارن في كلّ ما ورد: يوسف خليف، الشعراء

الصعاليك في العصر العباسي، ص ٢١ - ٢٢

٤ - المرجع الثاني نفسه، ص ٢٢ - ٢٣

٥ - المرجع نفسه، ص ٢٣

ولكنّ صعاليك الجاهلية لم يكونوا فقراء معدّمين، بل فقراء متمردون، اشتهروا بعدوهم،^(١) وبأسهم، ولكنهم خلعوا لسبب أو لآخر.

وعند الصعاليك يأخذ تمرد الذات على العدم والتلاشي بُعدًا أكثر تجليًا. فالإرادة أساس الصعلوك،^(٢) لأنّها تتيح لذاته الظهور على مسرح التغييب، فيرفض ويهدم. ويتّجه تمردهم في غير اتجاه: نحو العدالة الاجتماعية (عروة بن الورد (مات عام ٥٩٦ م))، والبحث عن الحقّ (عمرو بن براق (مات في أيام عمر بن الخطاب))، والفروسية والبطولة (الشنفري (مات عام ٥١٠ م))، والسيك بن السلكة (مات عام ٦٠٥ م)، وتأبّط شرًّا (مات عام ٥٣٠ م). يتحوّل مفهوم الواجب عندهم من عمل يرفد الذات الجماعية بالاستمرارية، على حساب الذات الفردية، إلى عمل يؤكّد تلك الذات الأخيرة، ويفجّر حرّيتها إلى أقصى حدّ.

يشعر الصعلوك أنّه قادر على هدم كلّ القوانين الضرورية السائدة، وتحقيق ما يعتبره العقل مستحيلًا.^(٣) من هنا كانت حدّة موقفه، وحدّة شعوره باليأس، حتى بات "فارس اليأس"^(٤) بامتياز، و"بطل الحرية".^(٥) إنّه يرفض صلة الدم،^(٦) والعصبية القبليّة، ليقم نوعًا من "العصبية المذهبية"^(٧) التي تلائم أكثر ظروفه الخاصة، وتؤكّد على إرادته، وتصير الصحراء بيته، ويصير قوم نفسه. يقول عروة بن الورد:

١ - كان الشنفري من أشهر عدائي العرب، "بل أعداهم" (فؤاد أفرام البستاني، الشعر الجاهلي/ الشنفري، سلسلة الروائع، لا دار نشر، ٧٧، ١٩٦٩، ص ٥١). وكان تأبّط شرًّا "أعدى ذي رجلين وذو ساقين وذو عينين. وكان إذا جاع لم تقم له قائمة. فكان ينظر إلى الظباء فينتقي على نظره أسنمها، ثمّ يجري خلفه فلا يفوته حتى يأخذه فيذبحه بسيفه ثمّ يشويه فيأكله." (أبو الفرج الإصفياني، الأغاني، ١٨ / ٢١٢). وقيل إنّ السليك بن السلكة كان أشدّ الناس عدوًّا، لا تلحق به الخيل (ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٨٠، وانظر: مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ١ / ٤٣)

٢ - يقول يوسف خليف في هذا الصدد: "وإذا كانت الحياة قد قست عليهم، فإنّهم لن يستكينوا لها، وإذا كانت تعمل على إخضاعهم وإذلالهم فإنّهم سيقفون في وجهها ويتحدّونها، ويشنون عليها حرّيا لا هوادة فيها، وإذا كانت قد ألقت بهم في الرغام فإنّهم سينهضون برغم كلّ شيء." (يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ص ٣٦)

٣ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ١٩

٤ - مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ١ / ٥١

٥ - الموضوع نفسه

٦ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ١٩

٧ - يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ص ١١٦

وسائِلُهُ: أينَ الرّحيلُ؟ وسائِلُ
ومَن يَسأَلُ الصُّعْلوكَ: أينَ مَذهِبُهُ؟
مَذهِبُهُ أَنَّ الفِجَاجَ عَرِيضَةٌ إذا ضَنَّ عَنَّهُ، بالفِعالِ، أَقارِبُهُ. (١)

إنّ القيمَ الخلقيةَ للذات الجماعية لا تهمّ الصعلوك، ما دام وجودها قائماً على حساب وجوده، فهو خارج على مجتمعه لسبب أو لآخر، إلّا أنّ توقه الدائم إلى الحرية والعدالة يجعله يطوّح بشخصه من أجل تلبية نداءها. إنّه الإنسان المتفرد الذي يرفض أن يخلّ أحد بنفردته. يقول الشنفرى:

لَعَمْرُكَ، ما بالأرضِ ضيقٌ على امرئٍ
سَرى راعِبًا، أو راهِبًا، وَهُوَ يَعْتَلُّ. (٢)

بهذا يعكس الصعلوك صورة الإنسان الذي يحم بالعودة إلى أصل الحياة وبكارتها، من خلال العودة إلى الطبيعة ذات الاندفاع الحيويّ الذي لا يعرف هندسة البشر على أنواعها. يقول الشنفرى:

ولي، دُونَكُمْ، أَهلونَ: سِيدٌ عَمَلَسٌ،
وأرقطُ زُهلولٌ، وعَرْفائُ جَيّالٌ.
يؤكد الصعلوك، إذًا، على مطلق الإرادة، ويستحيل إلى طاقة تفعل انطلاقًا من الحرية المطلقة، ويخلق قيمة الخاصة انطلاقًا من ذاته؛ فذاته هي المحور، وهي أساس جميع أفعاله.

حاول الصعاليك، بشكل عامّ، أن يركّزوا مبادئهم على محورين: الفروسية والعدل؛ وفي إطاريهما يندرج مبدأ الحقّ والعدل الاجتماعيّ. ولعلّ صراعهم مع السلطة هو الذي رسّخ فيهم الإيمان بهذين المبدأين. فالفروسية عمل يؤكّد الذات بوجه الوجود الذي يحاول تغييرها. روى بعضهم أنّ تأبّط شرًّا سئل: "بمّ تغلب الرجال، يا ثابت، وأنت كما أرى دميم، ضئيل؟ قال: باسمي. إنّما أقول ساعة ما ألقى الرجل أنا تأبّط شرًّا. فينخلع قلبه حتّى أنال منه ما أردت". (٣) وثمة رواية لأبي الفرج تظهر بأس الصعاليك؛ فقد روى أنّ تأبّط شرًّا خرج في عدّة من فهم، منهم عامر بن الأخنمر والشنفرى والمسيب وعمرو بن براق ومرة بن خليف حتّى بيّتوا لعويس، وهم حيّ من بجيلة، فقتلوا منهم نفرًا، وأخذوا لهم إبلاً، فساقوها حتّى كانوا من بلادهم على يوم وليلة. فاعترضت لهم خثعم، ومنهم ابن حاجز، وهو رئيس القوم، وهم يومئذٍ نحو أربعين رجلًا؛ فلمّا نظرت إليهم صعاليك فهم، قالوا لعامر بن الأخنمر: ماذا ترى؟ قال: لا أرى لكم إلّا صدق الخراب، فإنّ قتلتم كتنم قد أخذتم ثأركم. قال تأبّط شرًّا: بأبي أنت وأمي، فنعم رئيس القوم أنت إذا جدّ

١ - عروة بن الورد والسموأل، ديوانا عروة بن الورد والسموأل، بيروت: دار صادر، لا تاريخ، ص ١٩

٢ - فؤاد أفرام البستاني، الشعر الجاهلي (نشأته - فنونه - صفاته) / الشنفرى، ص ٥٧

٣ - الإصهاني، الأغاني، ٢١٢ / ١٨

الجدّ، وإذا كان قد أجمع رأيكم على هذا فإنّي أرى لكم أن تحملوا على القوم حملة واحدة، فإنّكم قليل والقوم كثير، ومتى افترقتم كثرتم القوم. فحملوا عليهم فقتلوا في حملتهم. فحملوا ثانيةً فاهزمت خثعم، وتفرقت.^(١) وتطالعنا صورة الفارس الصعلوك الذي يخافه أعداؤه بوضوح في شعر عروة بن الورد الذي يقول:

وَلَكِنَّ صُغْلُوْكَ صَحِيْفُهُ وَجْهَهُ كَضَوْءِ سِرَاجِ الْقَابِسِ الْمُنْتَوِّرِ
مُطَلًّا عَلَى أَعْدَائِهِ يَزْجُرُونَهُ بِسَاحَتِهِمْ زَجَرَ الْمَنِيعِ الْمَشْهَرِ
وَإِنْ بَعُدُوا لَا يَأْمَنُونَ اقْتِرَابَهُ تَشُوْفَ أَهْلِ الْغَائِبِ الْمُنْتَظَرِ.^(٢)

لا بدّ لمثل هذه البطولة من أن تكون ردّة فعل على عمليّة الرفض التي تمارسها السلطة على الصعلوك، فهي ترفض أن تدعمه بقوّتها، فيرفض أن يدعمها هو بقوّته، ويعمل على إظهار هذه القوّة لكي ينتقم، ويدفع الشعور بالنقص الذي تحاول سلطة الجماعة أن تصمه به.

وللبطولة هنا طابع وجودي يعطي تمرّد الشاعر وجهًا أكثر تألّفًا. فهو قادر على تحطيم حتّى ما لا تستطيع السلطة أن تحطّمه.^(٣) وهو، بالتالي، يعيّب الإحساس الطاغي باضمحلال الذات، أمام ذات أخرى أكبر منها. ويقوم الصعلوك بهذا كلّه بفعل إحساس بالحرية المطلقة، وإنّ أدّى به الأمر إلى نوع من "التشرّد العدمي".^(٤)

على العموم، كان الشعور بالغبن الاجتماعيّ، وبانعدام العدل، في ظلّ طبقيّة ساحقة، طاغيًا عند كبار الصعاليك، وعلى رأسهم عروة بن الورد الملقّب بـ"عروة الصعاليك"،^(٥) وبـ"أبي الصعاليك"،^(٦) والذي

١ - المصدر نفسه، ٢١٧ / ١٨

٢ - المبرّد، الكامل، وكذلك: أبو تمام، ديوان الحماسة، بيروت: دار القلم، لا تاريخ، ١ / ١٦٠ - ١٦١

٣ - يصوّر تأبّط شرًّا، مثلًا، صراعه مع الغول، وفنّكه بما. (انظر: مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ١ / ١١٦ وما بعدها). وهذا فعل يؤكّد على ذروة الشجاعة الفرديّة، أو بالأحرى على حلم الوصول إليها.

٤ - المرجع نفسه، ١ / ٥٢

٥ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ١٥٩. والإصفهاني، الأغاني، ٢ / ١٩٠

٦ - مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ١ / ١٥٧

كان "داعيةً أوّل لمذهب الصعلكة"؛^(١) وقد عرف حياةً اشتراكيةً مثاليةً، إذا صحّ التعبير، قسم فيها أرزاقه مع الفقراء الصعاليك أمثاله. يقول:

أُقَسِّمُ جِسْمِي فِي جُسُومٍ كَثِيرَةٍ، وَأَحْسُو قِرَاحَ الْمَاءِ، وَالْمَاءُ بَارِدٌ.^(٢)

وقد ولّد هذا الشعور بالغبن الاجتماعي رفضاً حاداً، وكان لا بدّ من أن تصحب الرفض القوّة، فجاءت نزعة الفروسيّة صورةً لهذه القوّة. كما ولّد الإحساس بالغبن الاجتماعي، عند الصعلوك، نوعاً من الحاجة الملحة العميقة إلى العدل الإنسانيّ، مصحوباً بنزعة بطوليّة. يقول السليك بن السلركة:

فَلَا تَصَلِّي بِصُعْلُوكٍ نَوْوِمٍ إِذَا أَمْسَى يُعَدُّ مِنَ الْعِيَالِ
وَلَكِنْ كُلُّ صُعْلُوكٍ ضَرُوبٍ بَنَصِلِ السِّيفِ هَامَاتِ الرِّجَالِ
أَشَابَ الرَّأْسَ أَيِّي كُلَّ يَوْمٍ أَرَى لِي خَالَةً بَيْنَ الرِّجَالِ
يَشُقُّ عَلَيَّ أَنْ يَلْقَيْنَ ضَيْمًا وَيَعْجُزُ عَن تَخْلِصِهِنَّ مَالِي.^(٣)

فهو يشقّ عليه أن يرى خالاته الإمامة السود يُهنّئن. وواضح أنّ هذه النزعة أفرزتها الممارسات السلطويّة للذات الجماعية العربية التي احتقرت اللون الأسود وأصحابه.^(٤)

وما يلفت النظر هو تحوّل العصبية الجاهلية إلى "عصبية مذهبيّة"، كما ذكرنا. والمذهب الذي تتكلم عليه يقوم على الإرادة الفردية المطلقة. وقد ولّد هذا الأمر ظهوراً شعرياً خرّق السائد، فلم يعد يؤكّد على الذات الجماعية، بل صار صورةً لـ"أنا" المفردة في حركتها الدائمة، وحرّيتها الفاعلة.^(٥)

١ - الموضوع نفسه

٢ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ١٦٠. والتبريزي، ديوان الحماسة، ٢/ ٣٠٢. والمبرد، الكامل، ١/ ٣١٠

٣ - المبرد، الكامل، ١/ ٣١٠

٤ - يقول يوسف خليف إنّ العرب كرهوا أن تلد إماءهم منهم، واستعبدوا أولادهم، ولم ينظروا إليهم نظرة احترام، إلّا في حال كانوا من النجابة بما يوجب احترامهم. (يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ص ١١٠) ويقول: "وكان أسوأ هؤلاء الهُجَناء حظاً وأوضاعهم مكانةً اجتماعيةً أولاد الإمامة السود الذين سرى إليهم السواد من أمهاتهم، فقد كانوا سبباً يُعَيَّرُ بها آباؤهم." (الموضوع نفسه)

٥ - يقول يوسف خليف: "وما دامت الصلة بين الشعراء الصعاليك وبين قبائلهم قد انقطعت اجتماعياً، فمن الطبيعي أن تنقطع فنياً، ونعني بانقطاعها فنياً تحلّل الشاعر الصعلوك من ذلك "العقد الفني" الذي نراه بين الشاعر القبليّ وقبيلته، فلا يكون الشاعر الصعلوك لسان عشيرته لأنّ ما بينه وبين عشيرته قد انقطع، ولا يكون شعره "صحيفة قبيلته" لأنّه لم تعد له قبيلة، وإنّما يصبح شعره صورة صادقة

٤ - خاتمة وخالصة: نستنتج مما عرضنا أن ثمة أمرين أساسيين أتصف بهما شعر الصعاليك:

- ١ - التوكيد على البطولة: فهي نوع من عمَلقة الطاقة الفرديّة لكي تتغلب على رفض الذات الجماعية، وتُبعد بها خطرَ العدم والإفلاس. فالبطولة، ههنا، توكيد على عنصر البقاء، انطلاقاً من مبدأ الحرية الكاملة. لذلك يمكن أن نقول إنَّ للبطولة عند الصعاليك وجهين: البقاء، والحرية.
- ٢ - العدل الاجتماعيّ: كان شعر الصعاليك أولى الصرخات التي تحدّت الطبقة الجاهليّة السائدة، ورفضت النظام الاجتماعيّ، وطريقة الحياة الاقتصاديّة،^(١) وسعت إلى تأسيس نظام اجتماعيّ جديد، يُلغي استبداد الطبقة الثريّة، والعرقية السائدة، ليحلّ محلّها العدالة الاجتماعية. إنّه نوع من التطلع الاشتراكيّ الذي تنعدم فيه الطبقيّة والغبن الناتج عنها.^(٢)

كلّ الصدق من حياته هو، يسجّل فيه كلّ ما يدور فيها، ويصبح ضميرُ الفرد (أنا) أداة التعبير فيه بدلاً من ضمير الجماعة (نحن) الذي هو أداة التعبير في الشعر القبليّ. (المرجع نفسه، ص ٢٧٦ - ٢٧٧)

١ - "حين تتفجر نشوة الحرية في أعماق الصعلوك الثائر، نجد في مواقفه المتوتّرة احتجاجاً كليّاً على أسلوب الحياة الاقتصاديّة السائدة آنذاك، بين قبائل العرب. فالصعاليك الذين ما كانوا يملكون شيئاً من متاع الدنيا، راحوا في الوقت ذاته يسعون إلى تحقيق نوع من العدالة الاجتماعية على طريقتهم الخاصّة." (مطاع صفدي وإيليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، ١/ ٥٣)

٢ - يمثّل هذه الظاهرة، كما ذكرنا، عروة بن الورد. فقد كان يهتمّ بالمساكين من الصعاليك، ويقسم عليهم ما يملك أو ما يسلب. (راجع سيرته في: المرجع نفسه، ١/ ١٥٧ - ١٥٩. وكذلك: يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ص ٣٢٢ - ٣٣٠)

الفصل السابع:

الوليد بن يزيد وخرق السلطنة

١ - مقدمة: عندما أنزل القرآن الكريم حرم الخمر. وقد جاء ذلك على ثلاث مراحل: الأولى عندما ذكر أن إثم الخمر أكثر من منافعها: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(١) والثانية عندما حرم الصلاة في حال السكر: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾^(٢) والثالثة عندما نعتها بأثمة رجس من الشيطان، فمنع بذلك شربها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٣) وكانت السلطنة الإسلامية الرسمية في أيام الخلفاء الراشدين تحرم شرب الخمر وتعاقب عليه، لأنه من الحرام. وقد كانت كلمة "حرام" تعني عند بعضهم، في حال السياق الواحد أحياناً، غير معنى: فهي مرة المقدس الديني، ومرة السحري النجس، ومرة المحظور...^(٤) على أن ثمة نوعين من الحرام: الحرام المقدس الطاهر، والحرام النجس الرجس.^(٥) ومن خلال هذا التحديد لمدلول لفظة الحرام، سنرى كيف تم خرق السلطنة مع الوليد بن يزيد، إذ إنه خالف التحريم الديني، معلناً نوعاً من الحرية الوجودية التي تتحدى إعدام الزمن، وفراغ الواقع، لتكشف مادته، من خلال العمل على إزاحة النواهي الرئيسة التي تعيق تلك الحرية. وعلى الرغم من المبالغات المتجلية في سيرة الوليد كما نقلها الرواة، فإن خيطاً مهماً يربط بينها، سنعمل على إظهاره في هذا الفصل.

٢ - الخمر والحرام: يبدو الموقف الإسلامي الرسمي من الخمر واضحاً، إذ يعتبرها خرقاً للتعاليم الدينية، فيها من الكفر ما يجعل شارها خالدًا في النار. وقد دأب الرواة على تكريه الناس بها، وترهيبهم منها، بنقل أخبار النبي مبتعداً عنها. يروي البخاري (مات عام ٨٧٠ م) أن النبي قال: "من شرب الخمر في الدنيا ولم

١ - البقرة/ ٢١٩

٢ - النساء/ ٤٣

٣ - المائدة/ ٩٠

٤ - J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, p. 30

٥ - البخاري، صحيح البخاري، ٣/ ١٦٨

يتب منها حُرْمَها في الآخرة." (١) وروى أنه أُبِيَّ للنبيِّ بقدحين من خمر ولبن، فأخذ النبيُّ اللبن، فقال له جبريل إنَّه لو أخذ الخمر لغوت أُمَّته. (٢) نلاحظ في هذه الرواية الهالة الدينية التي تحيط بالتحريم، فكلُّ من النبيِّ وجبريل يرفضان الخمر، ويعتبرانها مبعثًا على الغواية. وروت عائشة عن النبيِّ أنَّه قال: "كلُّ شراب أسكر فهو حرام." (٣) كما روي عن عمر بن الخطاب قوله: "أمَّا بعد، نزل تحريم الخمر وهي من خمس: العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل." (٤)

على أنَّ الموقف الإسلاميَّ الرسميَّ من تحريم الخمر أخذ يلين شيئًا فشيئًا، بفعل الحياة الاجتماعية والسياسية، منذ حقبة بني أمية. فقد عرفت البيئة الأموية انتشار بعض أنواع الأنبذة التي حلَّها عدد من الفقهاء المعتدلين. وانتشرت في أواخر الحقبة الأموية بيوت القيان، وحانات الشرب. وكان المقينون يشترون القيان، ويؤدّبوهنَّ، ويعرضوهنَّ للشباب خلال الملاهي، أمثال يحيى بن نفيس، وحماد بن عمران الطليحي. (٥) ثمَّ تفاقم شرب الأنبذة بين الناس في أواخر القرن الأوَّل، (٦) وتعاطى خلفاء بني أمية شرب الخمر. (٧) وروى بعضهم أنَّ الخمر عندما حرِّمت كانت من البسر والتمر. (٨)

لهذا التحوُّل في موقف السلطة الرسمية من شرب الخمر مدلول خطير، لأنَّه فتح الباب واسعًا أمام عمليَّات الخرق منذ الوليد، مرورًا ببشار بن برد (٧١٤ م - ٧٨٤ م) وأبي نواس، والمارقين الماجنين أضرابهم، فقد كان ثغرة من الثغرات، نفذت منها محاولات تحطيم القمع السلطويِّ الاجتماعيِّ لحركة الحرية الذاتية التي واجهت الصلْك الدينيَّ للسلطة على الصعيدين الاجتماعيِّ والأخلاقيِّ.

١ - البخاري، صحيح البخاري، ٣ / ١٦٨

٢ - الموضع نفسه

٣ - المصدر نفسه، ٨ / ١٣٧

٤ - المصدر نفسه، ٨ / ١٣٦، ١٣٧

٥ - حسين عطوان، الوليد بن يزيد، دار الجيل، ١٩٨١، ص ٢١٠ وما بعدها

٦ - المرجع نفسه، ص ٢١٦

٧ - المرجع نفسه، ص ٢١٨ - ٢١٩

٨ - البخاري، صحيح البخاري، ٨ / ١٣٧

٣ - أخلاق الوليد بن يزيد: قلنا إنَّ بعض خلفاء بني أمية تعاطى شرب الخمر، إلا أنَّ الوليد بن يزيد كان أول من أدمنها، واعترف بذلك صراحة في شعره. (١) وتتجلى أهميته في كونه "بداية للبدايات التحررية في الإسلام". فقد كان أول من غرس الإثم الفاضح في جسد الحياة، وأول من خرق مفهوم القيم التي فرضها الإسلام ("إذا بليتيم بالمعاصي فاستتروا" (حديث شريف))، داعيًا إلى نوع من الحياة الوجودية، غير العابثة بالدين وبالمعايير الاجتماعية السائدة. (٢) وكان مسلكه في الحياة تعبيرًا عن موقفه؛ فلقد اتخذ المجونَ موقفًا. قال ابن قتيبة: "وذكروا أنَّ الوليد بن يزيد لما تولَّى الأمر بعد هشام (مات ٧٤٢ م)، أساء السيرة، وأحدث الأحداث العظيمة، وسفك الدماء وأباح الحريم." (٣)

٤ - الخمر والأخلاق عند الوليد/ تحدي الضرورة الإسلامية:

أ - أخلاق الوليد: يقول المسعودي واصفًا الوليد أنه كان "صاحب شراب وهو وطرب وسماع للغناء، وهو أول من حمل المغنين من البلدان إليه، وجالس الملهمين، وأظهر الشرب والملاهي والعزف... وغلبت عليه شهوة الغناء في أيامه، وعلى الخاصّ والعامّ، واتخذ القيان، وكان متهتكًا ماجنًا خليعًا." (٤)

١ - حسين عطوان، الوليد بن يزيد، ص ٢١٩

٢ - يضع المعري (٩٦٣ م - ١٠٥٧ م) في "رسالة الغفران" الوليد بن يزيد في النار، ويذكر أنَّ "عقله عقل وليد" على الرغم من سنّه وأنه مأخوذ "بجيرة النفس الخاطية". ويتعجب كيف يكون رجل مثله إمامًا ورأس مملكة. (المعري، رسالة الغفران، ص ٢٢٢ - ٢٢٣) ويروي الإصفهاني له شعرًا يدلّ على عدم الإيمان، وعلى الاستهتار بالقيم السائدة كلّها، على ما في روايته هذه من مبالغة. يقول إنَّ الوليد أنشد وهو في مجالس لوه وشرابه:

أدر الكأس يمينًا	لا تُدرّها لیسارِ
إسقى هذا ثمَّ هذا	صاحب العودِ النضارِ
من كُميت عتفوها	مُنذُ دهرٍ في جرارِ
ختموها بالأفاوي	هـ وكافورٍ وقارِ.
فلقد أيقنتُ أنّي	عزيرٌ مبعوثٌ لنارِ...
سأروضُ الناسَ حتّى	يَرَكَّبُوا أيرَ الحمارِ،
ودرّوا من يطلّبُ الجند	ننّةً يسعى لئبارِ...

(الإصفهاني، الأغاني، ٦/ ١٢٣)

٣ - ابن قتيبة، تاريخ الخلفاء أو الإمامة والسياسة، بيروت: مؤسسة الوفاء، ط ٣، ١٩٨١، ٢/ ١٣٢

٤ - المسعودي، مروج الذهب، ٣/ ٢١٣

كانت أخلاقه خرقاً للمفاهيم الخلقية والدينية السائدة، ولا سيما أنه كان خليفة على المسلمين. وما أكثر الروايات حول مروقه، روى بعضها الأصفهاني (مات ٩٦٧ م).^(١) هذه الروايات، على ما فيها من إقذاع وتطرف، تعكس لنا موقف الوليد من الأخلاق والقيم السائدة، وهو موقف لا يتماشى ومواقف سابقيه، وتصرف غير مألوف، صادر عن خليفة. وقد روى ابن الأثير أنّ الوليد قال: "الحبّة للغناء تزيد في الشهوة وتهدم المروءة وتنوب عن الخمر وتفعل ما يفعل السكر. فإن كنتم لا بدّ فاعلين فجنبوه النساء فإنّ الغناء رقية الزنا."^(٢) وثمة رواية أخرى غريبة عن الوليد بن يزيد تعكس ولعه بالشراب، نقلها صاحب "الأغاني"، قال: "لما استُخلف الوليد بن يزيد، كتب إلى عامله بالمدينة يأمره بالشخص إلى عطرّد المغني. قال عطرّد: فأقرأني العامل الكتاب، وزودني نفقة، وأشخصني إليه، فأدخلت عليه وهو جالس في قصره على شفير بركة مرصعة، مملوءة خمراً، ليست بالكبيرة، ولكنها يدور الرجل فيها سباحة؛ فوالله، ما تركني أسلم عليه، حتى قال: أعطرّد. قلت: نعم، يا أمير المؤمنين. قال: لقد كنتُ إليك مشتاقاً يا أبا هرون، غنني "حَيّ الحمول...". قال: فغنيتُه إياه، فوالله ما أتممته حتى شقّ حلّة وشي كانت عليه، لا أدري كم قيمتها، فتجرّد منها كما ولدته أمّه، والقاهما نصفين، ورمى بنفسه في البركة، حتى تبيّنت، علم الله فيها، أنّها قد نقصت نقصاناً بيّناً، وأُخرج منها وهو كالميت سكرًا."^(٣) ويعلق حسين عطوان على هذه الرواية، قائلاً إنّ فيها الكثير من الخيال.^(٤) ويعيد سبب تصوير الوليد الأسطوري هذا إلى منافقة عطرّد للعباسيين.^(٥) ولكن، على كلّ حال، إن دَلّ هذا على شيء فهو يدلّ على أنّ الوليد كان مولعاً بالشراب والغناء كلّ الولوج، وعلى أنّ سيرته كانت شديدة السوء.

ومن هذا القبيل ما يروي صاحب "العقد الفريد" عن موقف الوليد من الخمر. قال إنّ الوليد أتى بابن شراعة من الكوفة، فقال له: "أنا، والله، ما أبعث إليك لأسألك عن كتاب الله وسنة رسوله. قال: والله، لو سألتني عنهما لوجدتني فيهما حمارًا. قال: إنّما أرسلتُ إليك لأسألك عن القهوة. قال: دهقانها

١ - الأصفهاني، الأغاني، ٦/ ١٢٣ - ١٢٤ مثلاً.

٢ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤/ ٢٦٩

٣ - الإصفهاني، الأغاني، ٢/ ٩٨ - ٩٩

٤ - حسين عطوان، الوليد بن يزيد، ص ١٨٩

٥ - المرجع نفسه، ص ١٩٠

الخبير، ولقمانها الحكيم، وطبيبها العليم. قال: فأخبرني عن الشراب. قال: يسأل أمير المؤمنين ما بدا له. قال: ما تقول في الماء؟ قال: لا بد لي منه، والحمار شريك في فيه. قال: ما تقول في اللبن؟ قال: ما رأيته قطّ إلا استحييتُ أمي لطول ما أرضعتني به. قال: ما تقول في السويق؟ قال: شراب الحزين، والمستعجل، والمريض. قال: فنبذ التمر؟ قال: سريع الامتلاء، سريع الانفشاش. قال: فنبذ الزبيب؟ قال: حاموا به على الشراب. قال: ما تقول في الخمر؟ قال: تلك صديقة روجي. قال: وأنت، والله، صديق روجي.^(١)

من البديهي أن يستعدي موقف الوليد هذا من الحياة الناس، فبالغوا في أخباره، وأثمموه بالكفر والزندقة. فروى الإصفهاني عنه أنه "كان فاسقًا خليعًا متهمًا في دينه، مرميًا بالزندقة. وشاع ذلك من أمره وظهر حتى أنكره الناس فقتل. وله اشعار كثيرة تدلّ على خبثه وكفره."^(٢) وروى الطبري أنّ الوليد كان "صاحب لهو وصيد ولذات."^(٣) وأنه لما ولي الخلافة، وأفضت إليه، لم يزد من الذي كان فيه من اللهو واللذة والركوب والصيد وشرب النبيذ ومنادمة الفساق إلا تماديًا وجدًا.^(٤) ويقول طه حسين إنّه "كان خليعًا ماجنًا، ويقول الرواة إنّه كان زعيم أصحاب الخلاعة والمجون... كان على شيء غير قليل من سوء السيرة."^(٥) ويروى أنّ ابن هشام بن عبد الملك كان يعظّم الوليد في بادئ الأمر، ويحسن إليه، ثمّ تغيّر وجفاه، ونقم عليه، لما ظهر من مجونه.^(٦) وقد ورث الوليد أخلاقه هذه عن أبيه يزيد (مات ٧٢٤ م) الذي "كان هو نفسه صبًا بالدلال والكرم."^(٧) وكان وصفه أبو حمزة الخارجي (مات سنة ٧٤٧ م) في إحدى خطبه، قال: "يأكل الحرام، ويشرب الخمر، ويلبس الحلة قُومت بألف دينار، وقد ضربت فيها الأبخار، وقد هُتكت فيها الأسرار، وأخذت من غير حلّها، حبّابة عن يمينه، وسلامّة عن يساره، تغنيانه، حتى إذا أخذ الشراب منه كلّ مأخذ قدّ ثوبه، ثمّ التفت إلى إحداها فقال: ألا أظير."^(٨)

١ - ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٢ / ٢٨٨ - ٢٨٩

٢ - الإصفهاني، الأغاني، ٦ / ١٠١

٣ - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٩ / ٣

٤ - المصدر نفسه، ٩ / ٢

٥ - طه حسين، حديث الأربعاء، ٢ / ١٣٩

٦ - حسين عطوان، الوليد بن يزيد، ص ٢٩٠

٧ - شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٢٩٢. والمسعودي، مروج الذهب، ٣ / ٢١٥ - ٢١٦

٨ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٢٧٦

تأثر الوليد، في صغره، بأبيه، لأنه شهد الحفلات التي أقامها، ورأى تحرّره وانطلاقه ومعاشرته المغنين، وطربه بهم، فنمى هذا في نفسه حبّ الغناء والمرح وتذوّقهما، إذ تشرب أخلاق والده، وزاده مرحاً ولهواً، وصار الإقبال على المملدات جزءاً من مفهومه للحياة وموقفه، "إذ كان يعتقد أنّ من حقّه أن يفوز بنصيبه من مباحح الدنيا ومعازفها ما دام يفِي الناس بواجباتهم، ويشملهم بخيره ومعروفه، وما دام إقباله على الغناء وغيره من الملاهي لا يضرّهم ولا يمنعه من القيام بأموهم. وكان يسعى إلى أن يحيا حياةً بسيطة خالية من الآلام والأوهام لا يحسّ بانكسار أو اغترار، ويجبي المال جباية من يعيش إلى الأبد، ويصرفه في حقه صرف من يموت الغد." (١)

لقد حاول حسين عطوان أن يُنصف الوليد في دراسته، معتبراً أنّ الرواة بالغوا في أخباره، لأنّه أمويّ، ونسبوا إليه أخباراً كثيرة مختلفة، لكنّه كان "يبدو في الروايات الصحيحة منضبطاً متحوّطاً متّزناً في شربه أثناء ولايته في أيام خلافته"... في حين "يبدو في أكثر الأخبار سكّيراً متهوراً، بل بطلاً خرافياً من ابطال الخمر وعشاقها... لا نظير له في شربه وسكره." (٢) وإن يكن الأمر صحيحاً، فمن الصعب أن يُنكر أحد سوء سيرته التي أجمع عليها الرواة، ولا مجال لنفي أنّه كان أوّل خليفة جاهر بمعاقرة الخمر، والأميل إلى المجون، واتخاذها موقفاً في الحياة، وهذا أكثر ما يهمننا في هذه الدراسة.

ب - تقويم أخلاق الوليد: مثل هذه الأخلاق فيها الكثير من التحدي. وهذا التحدي خرق للسائد، وتحطيم لقانونه، لأنّه نقيض المألوف. إنّها أخلاق وجودية، تذكّرنا إلى حدّ بأخلاق طرفة بن العبد. صار المجون مدخلاً إلى تحديد المواقف الأخرى. واستتبع هذا مواقف شكّ وقلق كثيرة، اختلّ بها إيمانه بالقيم الدينية، أو، على الأقلّ، كانت أعماله هرّة عميقة لنظرية الأخلاق الإسلامية التي صانها الخلفاء من قبل، (٣) على اعتبار أنّها نواة أولى من نوى السلطة الأرضية المستمدّة وجودها من قوانين المطلق الإسلامي؛ وهي قوانين لازمنية، أي مثالية، وإن تكن دخلت حالة التطبيق في المجتمع.

ليس الاستهتار بقيم الحياة السائدة، أخلاقياً، عند الوليد إلّا دعوة إلى اختراق السائد لاقتناص اللحظة بكلّ ما فيها من امتلاء. وفيما أكد الإسلام على أنّ الدنيا معبر للآخرة وامتحان، من غير أن

١ - حسين عطوان، الوليد بن يزيد، ص ١٨٣ - ١٨٤

٢ - المرجع نفسه، ص ٢٢١

٣ - وصل الأمر ببعضهم إلى اتّهام الوليد بالزندقة، ولا سيّما أنّ مؤدّبه كان مرمياً بما (الإصفياني، الأغاني، ٦ / ١٠٢)

يدعو الإنسان إلى الزهد بها، وبالتالي حدّ من التملّي منها، اندفع الوليد إلى هدم هذا المفهوم، محاولاً اقتناص عمقها الوجودي، إذا صحّ التعبير، لزيادة كثافتها، والشعور بالذات حتى أقصى الحدود. وليس تفجير اللذة إلاّ توطيداً على هذه الذات التي تتحرّك في الوجود، لا خارجه أو ما وراءه. من هنا نظر إلى الخمر والمجون كموقف هدام. إنّه يرفض الغفران والاهتمام بما وراء الحياة،^(١) أي بالجنة، يقول:

إِسْقِنِي، يَا يَزِيدُ، بِالْقِرْقَارَةِ، قَدْ طَرَبْنَا، وَحَنَّتِ الزَّمَارَةُ.
إِسْقِنِي، إِسْقِنِي، فَإِنَّ دُنُوبِي قَدْ أَحَاطَتْ، فَمَا لَهَا كَفَّارَةُ.^(٢)

تتحدّد مواقف الوليد انطلاقاً من مجونه، والخمر أسّ من أسس هذا المجون، والاستمتاع باللذات إلى أقصى حدّ ممكن.^(٣) فالخمر "ربيع"،^(٤) و"لمعة برق يمانى"،^(٥) وفيها "فلاخه وصلاخه ورشاده"،^(٦) فإن لم يذوقها لم يعيش.^(٧) إنّه الشاعر العربي الأوّل الذي هرب بالخمر إلى "الفراديس المصطنعة" تخلصاً من عبء الحياة:

إِصْدَعْ شَجِيّ الحَيَاةِ بِالطَّرِبِ، وَأَنْعَمْ عَلَى الدَّهْرِ بَابِنَةِ العَنَبِ،
مِنْ فَهْوَةٍ زَاهَا تَقَادُمُهَا، فَهِيَ عَجُوزٌ تَعْلُو عَلَى الحِقْبِ.
أَشْهَى إِلَى الشُّرْبِ يَوْمَ جَلُوتَهَا، مِنَ الفَتَاةِ الكَرِيمَةِ النِّسَبِ،
فَقَدْ بَحَلَّتْ وَرَقَّ جَوْهَرُهَا، حَتَّى تَبَدَّتْ فِي مَنْظَرٍ عَجَبِ
كَأَنَّهَا فِي زُجَاجِهَا قَبَسٌ، تَدْكُو ضِيَاءً فِي عَيْنِ مُرْتَقِبِ^(٨)

١ - لهذا السبب نجد المعري يضعه في النار، يقول: "دحاه إلى سقر داح، فما يغترف بالأقداح. وقد رويت له أشعار يلحق به فيها العار... فالعجب لزمان صيرّ مثله إماماً، أورده من المملكة جماما." (المعري، رسالة الغفران، ص ٢٢٣)

٢ - المسعودي، مروج الذهب، ٣ / ٢١٥

٣ - يقول طه حسين في الوليد: "إنّه كان رجلاً مستمتعاً بلذاته، مسرفاً في هذا الاستمتاع." (طه حسين، حديث الأربعاء، ٢ / ١٤٣)

٤ - يقول: "إنّما الكأس ربيع يتعاطى بالبنان (ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٢ / ٢٨٩)

٥ - يقول: لها قاذ ربح إذا صفت تراها كالمعة برق يمانى (الموضع نفسه)

٦ - يقول: إنّ في ذاك فلاحى، وصلاجى ورشادى (الموضع نفسه)

٧ - يقول: إنّما الكأس ربيع باكر فإذا لم نذوقها لم نعيش (الموضع نفسه)

٨ - الإصهاني، الأغاني، ٦ / ١١٠

هكذا تخفف الخمر من جدّة الوجود عند الوليد، وترأب صدع الحياة. والخمر لا الدين، هي وسيلة الخلاص، وكلّ ما تستتبع هذه الوسيلة من مجون ومُروق. جاهر الوليد بتحدّيه، وبمجاهرته أسقط الضرورة الإسلامية؛ فقد "قرأ ذات يوم ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ﴾^(١) فدعا بالمصحف غرضًا للنشاب، وأقبل يرميه وهو يُنشد:

أَتُوَعِدُ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ؟ فَهَا أَنَا ذَاكَ جَبَّارٌ عَنِيدٌ.
إِذَا لَاقَيْتَ رَبَّكَ يَوْمَ حَشْرِ فَقُلْ: يَا رَبُّ، حَرَّقَنِي الْوَلِيدُ!^(٢)

إنّ نتيجة عنفِ المواجهة عنفُ التشبّث باللحظة، لخرق صلابة المطلق الأخلاقي المفروض. والرفض يُعلن التوتر، ويشكّل أساس الحالة: رفض العالم كما هو، ورفض التصوّر لأنّه محدود، ناقص، وهذا النقصان يشكل حاجزًا أمام الذات، يحدّ من حريتها، ومن إمكانية الفعل. من هنا صار الخمر له دينًا:

يَا أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ دِينِنَا نَحْنُ عَلَى دِينِ أَبِي شَاكِرٍ،
نَشْرِبُهَا صِرْفًا، وَمَمْرُوجَةً بِالسُّخْنِ أَحْيَانًا وَبِالْفَاتِرِ.^(٣)

ليست الخلافة بحدّ ذاتها هدف الوليد، بل الخمر ما يعنيه. فعندما تُوفّي هشام كان ارتياحه ظاهرًا، لأنّ هشامًا كثيرًا ما ذمّه لسيرته.^(٤) وبعد وفاته صار حرًّا في تصرّفه بالخلافة. جاء: "وحين علم بأنّ الخلافة صارت إليه، لم يحفل بذلك، بل استمرّ في حياته الماجنة، على الرغم ممّا يحتم هذا على صاحبه من إظهار للتدبّن. يروي الإصفهاني أنّ الوليد عندما بويع بالخلافة، سمع صياحًا، فسأل عنه، فقيل له: هذا من دار هشام يبكيه بناته، فقال:

إِنِّي سَمِعْتُ بَلِيلٍ وَرَاءَ الْمُصَلِّي بَرْتَةٌ...
إِذَا بَنَاتُ هِشَامٍ يَنْدُبْنَ وَالِدَهُنَّ،

١ - إبراهيم / ١٥ - ١٦

٢ - المسعودي، مروج الذهب، ٣ / ٢١٦. والإصفهاني، الأغاني، ٦ / ١٢٥. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤ / ٢٦٩

٣ - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٨ / ٢٨٩. والإصفهاني، الأغاني، ٦ / ١٠٢

٤ - طمع هشام بالخلافة لابنه مسلم (الإصفهاني، الأغاني، ٦ / ١٠١، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٨ / ٢٨٩)، وقد عاب هشام الوليد على سيرته. (الموضعان أنفسهما)

يَنْدُبْنَ قَرَمًا جَلِيلًا قَدْ كَانَ يَعْضُدُهُنَّ،
أَنَا الْمُحْتَثُ حَالًا إِنَّ لَمْ أَيْكَنْتُهُنَّ. (١)

٥ - خاتمة وخلاصة: نستخلص من موقف الوليد ما يأتي:

١ - أنه حدّد مسلكًا جديدًا في الحياة، خرج به من القيم السائدة، رافضًا خلاص الدين، باغيًا الحرية والخلاص عن طريق الخمر و"فراديسها المصطنعة". وكان خروجه هذا خرقًا للسلطة الدينيّة، وللضرورة الإسلاميّة.

٢ - إنّ هذا الموقف الذي يضرب نظام السلطة السائدة، واكبه موقف يرفض السلطة الأخلاقية. وكان هذا تأسيسًا لأخلاق جديدة، بدأت مع طرفة (هي الأخلاق الوجودية)، أي إلى تحوّل من تأكيد على الغيب يفرضه النظام الدينيّ، إلى تأكيد على الذات يفرضه نظام الأخلاق الوجوديّة.

٣ - كانت الخمر عند الوليد تمهيدًا لصورتها وفعالها عند من جاء بعده من شعراء ذهبوا هذا المذهب، ولا سيّما أبي نواس الذي استمدّ الكثير من معاني الوليد ومواقفه. (٢)

١ - الموضوعان أنفسهما. وقد أضاف المسعودي إلى هذه الأبيات بيتًا، مع بعض الاختلاف في عدد الكلمات.

٢ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤ / ٢٦٩، والإصفيهاني، الأغاني، ٦ / ١١٠، وشوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي،

الفصل الثامن:

الإبداع الفني وخرق السلطة عند أبي نواس

١ - مقدمة: بعد الوليد بن يزيد، جاء أبو نواس الذي استمرّ معه الخطّ المناهض للأخلاق السائدة، بعد تجذّر ووضوح. صار الخرقُ مفهومًا له أصول، إذا صحّ التعبير، وصار تخريب العالم القيميّ شكلاً من أشكال الخرق المناقضة، لأنّ الشاعر يستحضر الأنا عندما يرفض القديم، ويعيّب الآخر: (١) فالخمر عنده "وليمة حياة"، (٢) والكأس "وجود مفرد قائم على أنقاض هذا الوجود." (٣) عند أبي نواس إعادة نظر في "الحياة الجاهزة"، وفي تعامل الإنسان مع الوجود. حتى الخمر التي عبدها هذا الشاعر لم تعد كما كانت من قبل. (٤) إنّ "هدمه لم يكن سوى بناء التمهيد." (٥)

٢ - أهميّة أبي نواس / التأسيس: حرّر أبو نواس الشعر من "الحياة الجاهزة" مستلهماً "جدة الزمان"، بحسب تعبير أدونيس، "فشعره شهادة على التغيير وتعبير عنه في آن." (٦) لقد هدف إلى تحطّي رتوب الحياة، فعمد إلى كسر رموز الحياة القديمة، هاجراً الطلل / الماضي والصحراء، وكلّ ما يتّصل بهما. (٧) فقصائده تعبير عن الواقع وهجره للماضي. من هنا فهو خرق للساند - لقيم الحياة نفسها. وفي هذا الخرق تحطيم للموروث الذي صار سلطة قمع، فردّ الزمن والعمل والفكر إلى الماضي الذي لم يعد ينفذ، ويفرغ

١ - ساسين عساف، الصورة الشعرية ونماذجها في شعر أبي نواس، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط ١، ١٩٨٢، ص ٩٥
 ٢ - المرجع نفسه، ص ٩٧
 ٣ - المرجع نفسه، ص ٩٨
 ٤ - يقول طه حسين: "ولكنّ أبا نواس كان يحبّ الخمر حبّاً ربّما كان أشبه بالدين. كان يعبدها ويقدّسها تقديساً." (طه حسين، حديث الأربعاء، ١٨٦ / ٢)

٥ - ساسين عساف، الصورة الشعرية ونماذجها في شعر أبي نواس، ص ٩٥
 ٦ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٤٧
 ٧ - أدونيس، الثابت والتحول، ١٠٩ / ٢. وقد أكثر أبو نواس من مهاجمة الوقوف على الأطلال، وإن يكن في إطار دَمّ الحياة البدويّة أكثر منه في إطار شعويّ. راجع: أبو نواس، ديوان أبي نواس، بيروت، دار بيروت، ١٩٧٨، ص ٨، ٢١، ٣٥ - ٣٦، ٤٣، ٤٨٠، ١٨١، ١٨٩، ١٩٢، ٢٤٥، ٢٧٣، ٣٣٨، ٣٦٦، ٣٧٠، ٣٨٥ - ٣٨٦، ٤١٠، ٤٨٩، ٤٩٥، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٩، ٥١٩، ٥٢١، ٥٤٠، ٥٤٨ - ٥٤٩، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٧٠، ٦٠٤، ٦٠٧، ٦١٢، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٩٢.

الذات من ذاتها ليملاًها بذاته هو، على اعتبار أنه قوام الوجود. والأخلاق التابعة لنمط هذه السلطنة الدينية ثابتة، لا تقبل التغيير، لأنه مساس بها. أن يضرب أبو نواس هذه السلطنة يعني أن يضرب تمثيل المطلق للتشريع الإسلامي. وهنا تكمن خطورة موقفه.

والخروج على الشعر القديم بهدم الضرورة الطللية هو خروج على رتوب الزمن، على الحياة التي تنمو أفقياً عند العربي، لا عمودياً.^(١) إنه إحساس بأن ما حتمه العربي على نفسه ليس إلا بواراً في القيم، وتكراراً أجوف، وبالتالي تفرغ للحياة من شحنتها الحركية، ومن عنفوانها واندفاعها. لذلك خرق أبو نواس ما تحوّل مع الزمن إلى مفهوم من مفاهيم السلطنة الاجتماعية (القيم الاجتماعية)،^(٢) رافضاً أن يكون لسواه شأن معه.^(٣)

ليست أهمية أبي نواس في إقذاعه أو في فحشه، بل في تأسيسه. إنه، بتعبير آخر، مؤسس، بل مستهلّ حقيقي،^(٤) يبدأ ممّا لم يبدأ به إلا الوليد بن يزيد. لذلك رفض السائد، فنياً، بشكل خاص، ودعا إلى المجاهرة بالعقيدة،^(٥) مكملاً ما بدأ به الوليد. يقول بروكلمان (Broklemann) (١٨٦٨ م - ١٩٥٦ م): "وقد احتذى أبو نواس فيها (أي في الخمر) مثال الوليد بن يزيد."^(٦) ويقول طه حسين إنه "كان - بعد الوليد بن يزيد - أشدّ الشعراء عناية بالخمر وأكثرهم افتتاناً فيها."^(٧)

١ - يقول طه حسين: "كان (أي أبو نواس) يريد أن يتخذ - ويتخذ الناس معه - في الشعر مذهباً جديداً، هو التوفيق بين الشعر والحياة المعاصرة." (طه حسين، حديث الأربعاء، ٢ / ٩٠)

٢ - يقول أدونيس: "إنه (أي أبو نواس) الإنسان الذي لا يواجهه الله بدين الجماعة، وإنما يواجهه بدينه هو، براءته هو، وخطيئته هو." (أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٥٣)

٣ - يقول، مثلاً:

دَغْنِي مِنَ النَّاسِ وَمِنْ لَوْمِهِمْ وَأَحْسُ ابْنَةَ الْكَرْمِ مَعَ الْحَاسِي (أبو نواس، ديوان أبي نواس، ص ٣٦٥)

٤ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ١٠٩

٥ - يقول:

أَلَا فَاسْتَقْبِي حَمْرًا، وَقُلْ لِي: هِيَ الْحَمْرُ، وَلَا تَسْقِينِي سِرًّا إِذَا أَمَكَّنَ الْجَهْرُ. (أبو نواس، ديوان أبي نواس، ص ٢٤٢)

٦ - كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٢ / ٢٦

٧ - طه حسين، حديث الأربعاء، ٢ / ٩٣. وفي هذا المجال، قال بعضهم إنّ أبا نواس "يهتمه الشعر في الخمر، فلا يعمله إلا وقت نشاطه." (ابن منظور، أبو نواس، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥، ص ٥١)

يرفض أبو نواس حالة العالم. ورفضه، بحد ذاته، موقف حرق: رَفَضَ القِيمَ التي استحالت سلطةً قامعةً، مستمدةً من المطلق، مؤكِّداً على أخلاق وجودية جديدة، غير مألوفة، بالشكل الحاد الذي قال به. حتى إنَّ بعضهم جعله على صلة بإبليس. يقول ابن منظور (١٢٣٢ م - ١٣١١ م): "وقال والبة بن الحباب (مات ٧٨٦ م): رأيتُ في ما يرى النائم كأنَّ إبليس أتاني، فقال: ترى غلامك الحسن بن هانئ؟ قلت: ما شأنه؟ قال: إنَّ له لَشَأناً! فوالله لأغوينَّ به الناسَ، ثمَّ أرضي حتى ألقى محبته في قلوب المرأين من أمته وقلوب العاشقين، لحلاوة شعره."^(١) وكان أبو نواس حسنَ الوجه، رقيق اللون، أبيض، حلو الشمائل، ناعم الجسم؛ وكان في رأسه سماحة وتسفيط، وكان ألثغ بالراء يجعلها غيناً، وكان نحيفاً، وفي حلقة بحّة لا تفارقه."^(٢) ومن هذا القبيل رواية ذكرها ابن منظور أيضاً تربط شاعرنا بإبليس: "قال رزين الكاتب: اجتمعنا يوماً بأبي نواس وعليّ بن الخليل في سوق الكرخ، وكنا نجتمع وتناشد الأشعار وتذاكر الأخبار، وتحدث بها. فقال أبو نواس: أدبر مَنْ كان خلفي، وكان أسرع الخلق إلى طاعتي، فما أدري ما أحتال له؟ فقال عليّ بن الخليل يمازحه: يا أبا عليّ، سلَّ شَيْخَكَ وأستاذك يعطفه عليك. فقال أبو نواس: مَنْ تعني؟ قال: مَنْ أنتَ في طاعته ليلك ونهارك (يعني إبليس)، فإن لم يقضِ لك هذه الحاجة فما ينبغي لك أن تسأله مسألة، ولا أن تقرّ عينه بمعصية. فقال: هو أسدُّ لرأيه من أن يُجِلَّ بي أو يُخذلني." ويبدو أنّ أبا نواس فعل ذلك وأنشد قصيدة "لما جفاني الحبيب"،^(٣) روى فيها أنه أطلعه عمّا به، فساعده إبليس.^(٤) كما تروى له قصائد يذكر فيها الشيطان، كالقصيدة التي أشرنا إليها.

لقد جاهر أبو نواس بحرقه السائد، فاقتص من السلطة مشروعيتها وسيادتها المطلقة، ليؤسس أخلاقاً جديدة، بدأها قبله الوليد بن يزيد، ثمَّ بشار بن برد.^(٥)

١ - ابن منظور، أبو نواس، ص ٢٤

٢ - المصدر نفسه، ص ٢١

٣ - أبو نواس، ديوان أبي نواس، ص ٢٩١ (وهي في الديوان بعنوان: "إبليس وأبو نواس")

٤ - ابن منظور، أبو نواس، ص ٢٠٥ - ٢٠٦

٥ - يقول أحمد أمين: "أما أبو نواس وشيعته فلم يركنوا إلى هذا الضرب من الحيل (يعني التحايل في شرب الخمر واختلاق الأعداء)، بل

جاهروا بها، مع الإقرار بتحريمها." (أحمد أمين، ضحى الإسلام، ١ / ١٢١)

٣ - الخمر والمجون: الخمر عند أبي نواس مركز لتحوّلات الكون وتحويله. فهي بقدّمها "تعلو على الحقب"،^(١) وقد "رأت نوح"،^(٢) فهي أقدم منه، و"سبقت خلق آدم"،^(٣) بل "رضعت والدهر ثدياً"،^(٤) وهي "بنت الشمس"،^(٥) و"مصباح الظلام".^(٦)

والخمر "شمس النهار" و"ضوء من النار"،^(٧) و"عذراء لم تبرز لأزواج"،^(٨) و"نار متأججة"^(٩) تركد فيها نجوم الليل،^(١٠) و"روح" دونها لطافة الأرواح^(١١) و"حربٌ لذائقها" وهي سلم،^(١٢) تقطف من كروم "تروّي عظامه بعد مماته".^(١٣)

وللخمر مفعول سحريّ، فهي تدفق الفرح في الحجر،^(١٤) "فليل شاربها نهار"،^(١٥) ومُدْمِئها عزيز لا يُدَلّ،^(١٦) فهي "تسمو بصاحبها إلى العلياء"،^(١٧) و"تحتك أسرار الضمير"،^(١٨) وتحوّل السقيم صحيحاً

١ - يقول: مِنْ فَهْوَةٍ زَاهَا تَقَادُمُهَا،

٢ - يقول: رَأَتْ نُوحًا وَقَدْ سَمِطَتْ وَشَابَتْ

٣ - يقول: إِسْقِنِيهَا سُلَافَةً

٤ - يقول: رَضِعَتْ وَالْدَهْرَ ثَدِيًّا

٥ - يقول: أَلَّهُ عَمَّا أَنْتَ طَالِيُهُ

بِنَاتِ الشَّمْسِ مَا مَنَعَتْ

٦ - يقول: أَلَا خُدَّهَا كِمِصْبَاحِ الظَّلَامِ

٧ - يقول: شَمْسُ النَّهَارِ! وَمَاذَا وَقْتُ طَلْعَتِهَا

٨ - يقول: وَمَرَّ ذَا فَرْحٍ، يَسْعَى بِمَسْرَجَةٍ

٩ - يقول: كَأَنَّهَا وَلَسَانُ الْمَاءِ يَفْرَعُهَا

١٠ - يقول: كَأَنَّ نُجُومَ اللَّيْلِ فِيهَا رَوَاكِدٌ

١١ - يقول: جَاءَتْ كَرُوحٍ لَمْ يَنْمُ جَوْهَرٌ

١٢ - يقول: سَلِمٌ، وَلَكِنَّهَا حَرْبٌ لِدَائِقِهَا؛

١٣ - يقول: إِذَا مُتُّ فَادْفَيْتِي إِلَى جَنْبِ كَرَمَةٍ

١٤ - يقول: صَفْرَاءُ، لَا تَنْزِلُ الْأَحْزَانُ سَاحَتِهَا،

١٥ - يقول: لَا يَنْزِلُ اللَّيْلُ حَيْثُ حَلَّتْ

١٦ - يقول: هَذَا وَذَلِكَ، وَفَتِيَانٌ لَهُمْ أَدَبٌ

١٧ - يقول: حَتَّى أَرْيَحَ لَهْمُ عَنَّا بِشَرِيَّةٍ

١٨ - يقول: فَتَهْتِكُ أَسْرَارَ الضَّمِيرِ مِنَ الْحَشَا،

فَهْيَ عَجُوزٌ تَعْلُو عَلَى الْحَقْبِ. (أبو نواس، ديوان أبي نواس، ص ٤٥)

وَقَدْ شَهِدَتْ قُرُونًا قَبْلَ نُوحٍ. (المصدر نفسه، ص ١٥٧، ١٦٢)

سَبَقَتْ خَلْقَ آدَمَ. (المصدر نفسه، ص ٥٤١)

وَتَلَّتْهُ فِي الْوِلَادِ. (المصدر نفسه، ص ١٨٣)

مِنْ جَوَابِ التَّوْبِ وَالطَّلِيلِ

نَفْسَهَا مِنْ لَمَسِ مُبْتَدِلِ. (المصدر نفسه، ص ٥٠٩)

سَلِيلَةَ أَسْوَدٍ، جَعِدٍ، سَخَامِ. (المصدر نفسه، ص ٥٥٧)

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: ضَوْءٌ مِنَ النَّارِ. (المصدر نفسه، ص ٢٦٠)

فَاسْتَلَّ عَذْرَاءَ لَمْ تَبْرُزْ لِأَزْوَاجِ. (المصدر نفسه، ص ١٣٦)

نَارٌ تَأْتِجُجُ فِي آجَامِ قَصَبَاءِ. (المصدر نفسه، ص ١١)

أَقَمَنْ عَلَى التَّأْلِيفِ، أَنْسَهَا الْبَدْرُ. (المصدر نفسه، ص ٢٥٠)

لُطْفًا بِهِ أَوْ يُخْصِيهِ نُورٌ. (المصدر نفسه، ص ٢٤٠)

يَا حَبْدًا بَأْسُهَا مَا كَانَ مِنْ بَاسِ. (المصدر نفسه، ص ٣٦٢)

تُرَوِّي عَظْمِي بَعْدَ مَوْتِي عُزُوفُهَا. (المصدر نفسه، ص ٤٣٤)

لَوْ مَسَّتْهَا حَجَرٌ مَسَّتَهُ سَرَاءُ. (المصدر نفسه، ص ٧)

فَلَيْلٌ شُرَابِهَا نَهَارٌ. (المصدر نفسه، ص ٢٤٦)

شَمُّ الْأَنْوَفِ، سُرَاةٌ، غَيْرُ أَنْكَاسِ. (المصدر نفسه، ص ٣٦٧)

تَسْمُو بِصَحْبِهَا إِلَى الْعَلِيَاءِ. (المصدر نفسه، ص ١٢)

وَتُبْدِي مِنَ الْأَسْرَارِ كُلِّ حَبِيسِ. (المصدر نفسه، ص ٣٦٤)

والصحيح سقيماً،^(١) وهي "اللطْفُ إلى الشارب من روحه"،^(٢) "تقرن مع روحك روحاً"،^(٣) وشاربها يُدين له الزمانُ فيسوقُ الفرحَ إليه،^(٤) ولا يُصيبه إلا بما شاء.^(٥) إنَّها كيمياءٌ "يخضّر" فيها الزمن.^(٦) لهذا السبب نراه يسجد لها،^(٧) ويعلن نفسه ابنها:^(٨) فلا عيشَ إلا بها،^(٩) والحياة "سكرتة بعد سكرتة".^(١٠) إنَّها حلم أشدَّ امتلاءً من الواقع، "تكشف المجهول، سواء في الذات أو في الطبيعة. وتقتلنا من وحل الأشياء العادية، لتقذف بنا فيما وراءها، وتعلّمنا أنّ المرئيَّ وجه اللامرئيِّ، وأنّ الملموسَ يفتح لغير الملموس، فما نراه ونحسّه ليس إلا عتبة لما لا نراه ونحسّه، وتحتاز بنا هذه العتبة، حيث تزول الفواصل، ويصبح الباطن والظاهر واحداً." (١١) لذلك تعبى الخمر الوجود بقيم جديدة، وتطرح نفسها حللاً للصراع مع العالم، وبديلاً أخلاقياً من المحظور، ترفض وتبيح، وتخرق السائد نحو ما هو أكثر ألفةً إلى الذات، بل نحو ما هو حرّ، مقدّس، في ظلّ الخطيئة،^(١٢) وتفتح أمامها طبيعة جديدة، مليئة بالحبّة والارتياح. لذا، فإنّ "الحلم عند أبي نواس، شكل آخر للخمر." (١٣) ومفهوم الحلم ههنا تعويض عمّا تسلبه السلطنة من الذات، في محاولة لفرض أخلاقيتها.

- ١ - يقول: فَهَوَّةٌ تَزُكُّ الصَّحِيحَ سَقِيماً،
- ٢ - يقول: يقول: حَمْرَاءُ تَصْفُرُّ، إِذَا شَعَشَعَتْ،
- ٣ - يقول: فَهَوَّةٌ تَفْرُتُ فِي جِسْمِ
- ٤ - يقول: دَارَ الزَّمَانِ بِأَفْلَاكِ السُّعُودِ لَهُمْ،
- ٥ - يقول: دَارَتْ عَلَى فِتْنَةٍ دَانَ الزَّمَانُ لَهُمْ،
- ٦ - يقول: وَمَا زَالَ الزَّمَانُ بِحَافَتَيْهَا
- فَعَادَ زُرُودًا، وَاخْضَرَ حَتَّى
- ٧ - يقول: قُلْتُ: شُعَاعٌ، فَكَيْفَ أَشْرُبُهَا؟
- حَتَّى إِذَا دُفِنَتْهَا حَرَّرْتُ لَهُ،
- ٨ - يقول: أَنَا ابْنُ الحَمْرِ، مَا لِي عَن غِذَاهَا
- ٩ - يقول: لَا عَيْشَ إِلَّا المِدَامَ أَشْرُبُهَا
- ١٠ - يقول: وَمَا العَيْشُ إِلَّا سَكْرَةٌ بَعْدَ سَكْرَةٍ،
- ١١ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١١٠ / ٢
- ١٢ - يقول أدونيس: "أبو نواس شاعر يواجه الخطيئة لأنه شاعر الحرية، فحيث تغلق أبواب الحرية تصبح الخطيئة مقدّسة." (أدونيس،

مقدمة للشعر العربي، ص ٥٢)

١٣ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١١١ / ٢

والمجون، هو أيضاً، ذو مدلول خطير. إنّه "يطهر ويجرّر"، كما يقول أدونيس.^(١) لذلك هو مناقض للسلطة، ويعطي مفهوم الخمر توتراً مديداً، وإشكالية أرحب وأوسع في فضاء الهدم والتدمير. إنّه يؤسس عامل أخلاق جديداً لأبي نواس. فهذا الشاعر قد تحطّى سلفه الوليد بتكريس الخطيئة مسلماً حيويّاً، لطمس هيمنة السلطة عن طريق تفجير المتناقضات. ما هو محظور يصير الطريق الوحيدة إلى عتق الذات. المجون هو الخطيئة التي تنهى عنها السلطة. وبالتالي، فإنّ الأخلاق التي دعا إليها أبو نواس هي "أخلاق الخطيئة"^(٢) المرفوضة سلطويّاً. وهو مناقض للمفهوم الميتافيزيقيّ الذي يقوم على تطهير الذات من شوائب الشوائب في العالم الأرضي. فلشاعرنا أخلاق مناقضة. لقد جاهر بمجونته، حتى أنّهم بعضهم بأنّه "من كبار الثنوية".^(٣) بل إنّ الأمين نفسه أنّهم بالزندقة.^(٤) وحدث أن أخذ الناس يجرونه ويضربونه حتى أدخلوه إلى محمد بن زبيدة (مات في النصف الأول من القرن التاسع) مدّعين أنّهم زنديق ليقتله.^(٥) وكان مجونه هذا يضرب به في مصاحبة ذوي الشأن. يقول ابن منظور: "ثمّ مجن في شعره، وشخص إلى مدينة السلام فأقام بها، وعاشر الملوك. فحطّ منه مجونه، ووصفه حيث لسانه وكثرة شغبه وعبثه."^(٦) وهو علوق بالأرض، نقيض ما هو أثيريّ أو سماويّ. حدث أن دخل المسجد وقت الصلاة وهو سكران، فقرأ الإمام: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ...﴾^(٧) فصاح أبو نواس: "لبيك! فأنهم بالكفر والزندقة، وسيق إلى الرشيد."^(٨) إنّ للسلطة الدينيّة التي جعلت من قيمها سلطة تشريع أخلاقيّة على الأرض، مفهوماً أخلاقياً مثاليّاً يمثل، بالنسبة إلى أبي نواس، قَمَعاً وَأَلَمًا؛ لذلك رفضه وتحذاه. ف"الإسلام يعني الخضوع، خضوع المؤمن لله."^(٩) والخضوع هو المبدأ المهيم على ظهور الإسلام.^(١٠) والبشر محدودة الإرادة أمام الله، كما يمثلهم الدين

١ - الموضع نفسه.

٢ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٥٣

٣ - كما روى سليمان بن أبي جعفر. راجع: ابن منظور، أبو نواس، ص ٩٠

٤ - المصدر نفسه، ص ١٩٩

٥ - المصدر نفسه، ص ٢٠٠ - ٢٠١

٦ - المصدر نفسه، ص ٢١

٧ - الكافرون/ ١

٨ - ابن منظور، أبو نواس، ص ٢٠٣ وما بعدها

٩ - Igmaz Goldziher, Introduction to Islamic theology and law, p. 3

١٠ - Ibid, p. 4

الإسلامي، أشبه بالدمى يحرّكها خالقها كما يريد - ومن هنا مفهوم القضاء والقدر - . ولا يمكن للإرادة الإلهية أن تُقاسَ بالإرادة الإنسانية المحدودة. لكنّ الإنسان يستطيع القيام بعمل إراديّ إذا وجّهه الله. كذلك الأمر بالنسبة إلى الناحية الأخلاقية: فالخيار الأخلاقيّ يوجّهه الله نفسه.^(١) "ولا نفس حرّة في أن تفرط إلا إذا سمح لها الله بذلك"، فإذا اتّبع الإنسان أهواءه قاده الشيطان، وختم على قلبه بالصدإ.^(٢) هذه الأخلاقية التي يراقبها المطلق هي نقيض اللذّة، ونقيض كلّ ما هو حرام؛ لذلك تكبت كلّ رغبة في الإنسان تمسّ بها، وتعدّه بنعيم غيبيّ، قد لا يكون، بنظر أبي نواس، موجودًا حقيقةً. فقد روى ابن منظور عن قلّة إيمان أبي نواس الرواية الآتية: "كان... يشرب عند عبيد بن المنذر، وبات ليلته، فلما أخذنا منه بأطراف الحديث في أطيب موضع، ودكرنا بما نحن فيه من الطيب والنعيم، نعيم الجنّة وطبيتها، والمعاطي وما يحوّل عنه منها، وهو ساكت، فقال:

يَا نَاطِرًا فِي الدِّينِ مَا الأَمْرُ، لَا قَدَرٌ صَحَّ، وَلَا جَبْرٌ...
مَا صَحَّ عِنْدِي مِنْ جَمِيعِ الذِّي يُذَكِّرُ إِلَّا المَوْتُ والقَبْرُ.

فامتعضنا من قوله، وأطلنا توبيخه، وأعلمناه أنّنا ننحرف عن صحبته. فقال: وَيَلَكُمْ! والله إنّي لأعلم ما تقولون، ولكنّ المجونَ يُفرط عليّ، وأرجو أن أتوب فيرحمني الله.^(٣) وهو القائل:

وَلَيْسَ بَعْدَ المَمَاتِ مُرْتَجِعٌ، وَإِنَّمَا المَوْتُ بَيْضَةُ العُقْرِ.^(٤)

١ - Ibid, p. 77

٢ - Ibid, p. 78. حاول المعتزلة أن يلائموا بين العقل والشرع، ولكنهم جعلوا إرادة الإنسان محدودة، ولا سيّما في أمور المصير والآخرة، ولم يشدّوا إطلاقًا عن الروح العاقمة للدين الإسلامي وتعاليمه.

٣ - ابن منظور، أبو نواس، ص ٢٠٧

٤ - المصدر نفسه، ص ٢٠٩. وقال أيضًا:

مَا جَاءَنَا أَحَدٌ يُحِبُّرُ أَنَّهُ فِي جَنَّةٍ مَنْ مَاتَ أُمٌّ فِي نَارٍ. (عباس محمود العقاد، أبو نواس الحسن بن هانئ، بيروت: دار

الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٦٨، ص ١٨٢، ١٩٣)

لقد رفض أبو نواس أن يرضخ لنظرية الدين في الخيار المحدود، فله كل الحرية في أن يختار ما يريد. وقد اختار الانحراف والمواجهة، فسخر من لائمه،^(١) واعترف أن مثله لا يصلّي لأنّ "فسقه شهير"،^(٢) فليتمّض "في اللذاتِ قُدْمًا"،^(٣) وليدعوه يسكن النار،^(٤) فقد أباح دينه كأنّه لا يؤمن بمعاد، ولا يخشى القصاص؛^(٥) وإن لم يشرب الخمر معه أحد شربها وحده،^(٦) ف"اللذادة في الحرام"،^(٧) والدنيا "دار فانية"،^(٨) و"إبليس يحدوه بألوية السكر"،^(٩) وهو يعرف أنّ توبته "توبة وهم".^(١٠)

ترفض أخلاقية اللذة كلّ ما هو غيبيّ، لتبني مملكتها على الأرض، ومن أشياء الأرض، وتستفيد منها قبل أن تزول. من هنا، فالشعر عند أبي نواس يؤسّس "نظامًا أخلاقيًا" يكون طريقًا للمعرفة.^(١١) ومسار السلطة الدينية يفرض تأسيسًا غيبيًا لإشكالية مفارقة، في حين أنّ مسار الأخلاقية النواسية يفرض تأسيسًا واقعيًا لإشكالية أرضية، هي نقيض الشرعية الفقهية، لأنّها لا تؤمن بها. لذا، لا يرفض أبو نواس في شعره، وفي مجال إبداعه، "التقليد الشعري الماضي وحده، وإنما يرفض كذلك التقليد الديني. فالشعر

١ - يقول: عاذِلَ فيها، أطعني،

واشربِ الراح، ودعني

وإذا ما حانَ وقتُ

فارفعِ الصَّومَ بشربِ

٢ - يقول: وما لِمِثلي صلاةٌ

٣ - يقول: فامضِ في اللذاتِ قُدْمًا

٤ - يقول: يا مَنْ يَلُومُ على حَمراءَ صَافِيَةٍ،

٥ - يقول: ألمَ تَرَبِّي أَبْحَثُ اللَهُو نَفْسِي،

كأني لا أعودُ إلى مَعادِ،

٦ - يقول: إن كُنْتُمْ لا تَشْرَبانِ مَعِي

٧ - يقول: وإن قالوا: حرامٌ، قل: حرامٌ،

٨ - يقول: واشربِ الخمرَ، على تحريمِها،

٩ - يقول: فَبِتْنَا على خَيْرِ العُقارِ عَوائِسا،

١٠ - يقول على لسان إبليس:

فَقَالَ لي لَمَّا هَوَى مَرَحِبًا

بتائبٍ تَوْبَتُهُ وَهُمْ! (المصدر نفسه، ص ٥٥٤)

١١ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ١١١

وأقلّ الآنَ لؤمي،

من صلاةٍ كلَّ يومٍ

لصلاةٍ أو لصومٍ

وامزجِ الخمرَ بنوم. (أبو نواس، ديوان أبي نواس، ص ٥٥٣)

لأنّ فسقي شهير. (المصدر نفسه، ص ٢٩٣)

واخلعن فيها العذارا. (المصدر نفسه، ص ٢٥٣)

صِر في الجنان، ودعني أسكنُ النارا. (المصدر نفسه، ص ٢٥٣)

وديني، واعتكفتُ على المعاصي

ولا أخشى هُنالكِ من قِصاصٍ؟ (المصدر نفسه، ص ٣٩٩)

خوفَ العقابِ شَرِبْتُها وَحدي. (المصدر نفسه، ص ١٩٣)

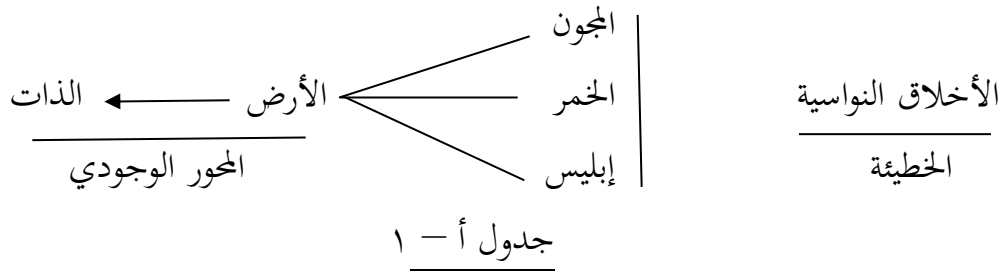
ولكنّ اللذادة في الحرام. (المصدر نفسه، ص ٥٥٧)

إنما دُنْيَاكَ دارٌ فانيّة. (المصدر نفسه، ص ٦٩٢)

وإبليس يحدونا بألوية السكر. (المصدر نفسه، ص ٢٧٩)

عنده، من هذه الناحية، فعل حياتي يعوّض عن نقض شامل.^(١) والخطيئة النواسية حال من حالات الوعي الوجودي العميق، والتغني بإبليس^(٢) يقابل التغني بالله، فبنية إبليس الرمزية، بالنسبة إلى مفهوم أبي نواس الأخلاقي - الأرضي، تماثل بنية الله الرمزية في مفهوم الدين الأخلاقي المفارق؛ فالله رأس السلطة الدينية، وإبليس رأس أخلاقية أبي نواس المضادة. والله والخليفة صورتان لإشكالية واحدة، مستمدة من الأعلى - من المطلق، والإنسان والعبد صورتان لهوية واحدة، يفرضها مفهوم الدين الإسلامي والمطلق على الذات. لذلك، يكون إصرار الإنسان (الماجن الوجودي) على حرّيته محاولة لاستعادة الذات من قمع المجتمع الذي استلبها، والذي يدهم الموت الإنسان في كل لحظة.^(٣)

٤ - أخلاق أبي نواس / جدلية الخطيئة - الطهارة: أحدث أبو نواس ردّة حقيقيّة جذرية على الأخلاق الإسلامية، وأعلن انتماءه إلى الحياة - إلى الأرض، لا إلى الغيب.

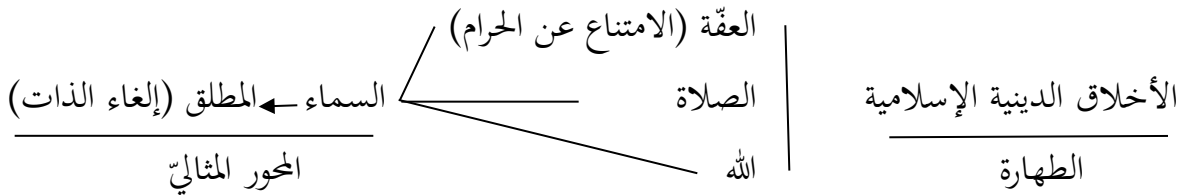


١ - الموضوع نفسه

٢ - يقول العقاد في الشيطان، في معرض كلامه على أبي نواس، إنّه "رمز الكبرياء والتمرد." (عباس محمود العقاد، أبو نواس الحسن بن هانئ، ص ١٢١) ويقول على علاقة أبي نواس بالشيطان: "ولقد كان أبو نواس كثير اللهج بذكر الشيطان، كثير التعويل عليه في غواياته ومغامراته... إنّ شيطان أبي نواس هو الشيطان الذي يريده أبو نواس، أو هو الشيطان الذي يُلزم أبا نواس به." (الموضوع نفسه) ولأبي نواس قصائد كثيرة في ديوانه يتغنى به. راجع، مثلاً: قصيدة "دعوت إبليس (أبو نواس، ديوان أبي نواس، ص ٤٩٣ - ٤٩٤) و"فتوى من عالم فقه" (المصدر نفسه، ص ٣٦٧ - ٣٦٨)، و"خلعت قيادي" (المصدر نفسه، ص ١٨٤: سطر ١٢) و"إبليس وأبو نواس" (المصدر نفسه، ص ٢٩١) و"توبة وهم" (المصدر نفسه، ص ٥٥٤ - ٥٥٥) وغيرها. وراجع في هذا الموضوع: محمود عباس العقاد، أبو نواس الحسن بن هانئ، فصل: الشيطان). ويمكن مقارنة هذا الموقف بموقف الشاعر الفرنسي شارل بودلير Baudelaire (١٨٢١ - ١٨٦٧) في قصيدة "بتهالات إلى الشيطان" Les litanies de Satan في ديوانه "أزاهير الشر" Les fleurs du mal. ويقول مصطفى حجازي إنّ الشيطان "مصدر إغراء بالتمرد والثورة على القيود الدينية والخلقية." (مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص ١٥٦)

٣ - يورد أدونيس تفسيراً شائقاً بهذا الصدد، يمكن العودة إليه في: أدونيس، الثابت والمتحول، ١١٣ / ٢ - ١١٤

يحدّد المخطط (أ - ١) بنية هذه الأخلاق وطبيعة توجّدها، فأقانيم هذه الأخلاق، كما نلاحظ، ثلاثة: المجون الذي يمثّل عالم النقيض للبراءة الدينية، ومدار الفعل للذات الحرّة؛ والخمر التي تمثّل ينبوع التغيير،^(١) وتدخّل الواقعي في اللاواقعي، وتربط الحقيقة بالمحال، وتعبّر بنا ممّا نراه إلى ما لا نراه. أمّا إبليس، الأقنوم الثالث، فهو البديل الموضوعي لله، وهو مفهومٌ لإيمان مناقض. لهذا السبب نجده أعظم من آدم، فهو "قَوَادِ ذَرِيَّتِهِ"،^(٢) وقَوَادِهِ هو.^(٣) وكَمَا عَصَا إبليسُ اللهَ، عَصَاهُ أَبُو نَوَاسٍ أَيْضًا.^(٤) أقانيم الأخلاق النواسية الثلاثة هذه تُحيل إلى الأرض/ الدنيا، أي إلى الذات الإنسانية كمادّة وكحاجات، وهنا يكمن مفهوم الوجودية الذي يطرحه أبو نواس. هذه الأخلاق الوجودية فعلٌ سقوط مرغوب فيه، أي أنّ صاحبها يبحث عن سقوطه طوعًا. هي "أخلاق الخطيئة" التي يؤسّس بها النواصي خطأً في الحياة. وفي الواقع، فإنّ النرجسيّة التي يتحلّى بها شاعرنا، وقد تكلم عليها العقاد (١٨٨٩ م - ١٩٦٤ م)،^(٥) هي فعل تعويض من نقص تفرضه أخلاق السلطة الدينية على الذات. وتحدّد أخلاقيّتها هذه بالجدول (أ - ٢):



المخطط أ - ٢

نلاحظ في هذا المخطّط أنّ أقانيم الأخلاق الدينيّة هي نقيض أقانيم الأخلاق النواسية في المخطط (أ - ١). والنظام المعروض هنا يلغي الذات ("الأنّا") تمامًا، ليحيل إلى غيرها: إلى المطلق - الله. صارت

١ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٥١

٢ - يقول: عَجِبْتُ مِنْ إِبْلِيسَ فِي تَيْهِهِ،

تَاهَ عَلَى آدَمَ فِي سَجْدَةٍ،

٣ - يقول: فَرَدَّهُ الشَّيْخُ عَنْ صُعْبَيْهِ،

٤ - يقول: يَا أَحْمَدُ الْمُرْبِحِي فِي كُلِّ نَائِيَةٍ،

٥ - عباس محمود العقاد، أبو نواس الحسن بن هانئ، ص ٢٩ وما بعدها (فصل النرجسيّة)

وَحُبِّتْ مَا أَظْهَرَ مِنْ نَيْبِهِ،

وَصَارَ قَوَادًا لِذَرِيَّتِهِ. (أبو نواس، ديوان أبي نواس، ص ١٢٥)

وَصَارَ قَوَادَنَا، وَمَنْ يَزَلْ. (المصدر نفسه، ص ٤٩٥)

فَمَنْ سَيِّدِي، نَعَصَّ جَبَّارَ السَّمَوَاتِ. (المصدر نفسه، ص ١٨١)

هذه الأخلاق إسقاطاً مثاليًا مفارقًا، لا يحيل إلّا إلى نفسه، أعني أنّه يلغي مفهوم الذات/ ويحمل مشروع إهمال واعٍ، رصيده في الآخرة - أي خارج هذا العالم.

٥ - خاتمة وخالصة: وهكذا يظهر أبو نواس، بعد الوليد بن يزيد، وجهًا للرفض والإبداع، وصوتًا فريد الحضور في تاريخ الأدب العربي؛ فقد كرس حياته وشعره للخرق والهدم. والجدل الذي طرحه وكان سبب إبداعه ناتج عن سلطة سائدة، ومحاولة تأسيس مناقضة لها على الصعيد الأخلاقي، مكتملة بذلك طموح الوليد.^(١) وقد أثار معاني جديدة في الشعر،^(٢) بقدر ما أثار قضايا فكرية وأخلاقية تلامس أعماق الإنسان في وجوده، وحريته، وفعله، وغائيته. إنّها محاولة تأكيد على الذات، وعودة إلى الرحم - إلى مستهلّ الخلق، حيث كلّ شيء كالحلم، جميل ومباح. فالخمر لم تكن، عند أبي نواس، "بديل المرأة - المعشوقة، بقدر ما كانت بديل المرأة - الأم."^(٣) والعودة إلى الأم للرضاع،^(٤) عودة إلى الهدوء العدويّ حيث الإنسان يعيش في أحلامه، بعيدًا عن الهمّ والألم في الحياة. ولا يكون ذلك عند النواصيّ إلّا عن طريق الهدم. هكذا يكون تأسيسه الأخلاقيّ الجديد تخريبًا لمؤسّسة الأخلاق العربية - الإسلاميّة المعهودة.

١ - يذكر أنّ أبا نواس وصف الأشربة وصفًا شبيهاً بوصف ابن شراعة الخمر للوليد بن يزيد (راجع الفصل السابق). قال أبو نواس: "أما الماء فيعظم خطره بقدر تعدّره. وأما السويق فبلغة العجلان، وتعلّة المريض. والسكنجبين دواء المرضى، ويشاركهم فيه الأصحاء. والجلاب شراب الصبيان. وأما اللبن فيشبع الجائع العزّان، ويروي الظمان. وأما العسل فنهيل المنظر، نحيف المخبر. وعن الخمر تنفرون، وهي شقيقة الروح، وصديقة النفس، ما ارتضعت ممزوجة. وصرّفها غير مأمون على إنحاك البدن بعاجل الأمّ وأجل السقم، مع غرس سقم يؤدّي إلى عطب." (ابن منظور، أبو نواس، ص ١٧٧)

٢ - قال أبو حاتم: "كانت المعاني مدفونة حتى أثارها أبو نواس. وقال المكيّ: ما زالت المعاني مكنونة في الأرض حتى جاء أبو نواس فاستخرجها." (الصدر نفسه، ص ٥٨)

٣ - ساسين عساف، الصورة الشعرية ونماذجها في شعر أبي نواس، ص ١٠٨

٤ - يقول: فطربلّ مرّبي، ولي بقرى الـ كرخ مصيف، وأمّي العنب

ترضعني ذرّها، وتلحّني بظّلها، والهجير يلتهب. (أبو نواس، ديوان أبي نواس، ص ٣٣)

الفصل التاسع:

الإبداع الفني وخرق السلطة عند أبي تمام

١ - مقدمة: إذا كان طرفة والصعاليك والوليد بن يزيد وأبو نواس قد خرقوا السلطة عن طريق ضرب محتواها الأخلاقي، أي عن طريق ضرب مفروز البعد الاجتماعي، فأبو تمام قد ضرب الاتباعية الزمنية، عن طريق خرق النظام اللغوي الوضعي الذي كان سائدًا قبله، وفي عصره أيضًا. وكان هذا تأسيسًا فنيًا - لغويًا/ صوريًا بوساطة الشعر والقصيدة. فقد جاء هذا الشاعر بمغايرة خاصة، تفضح السائد وتتخطاه، فيما هي تفرز معطى جديدًا في الشعر، هو "الجدة"، وتملك العالم عن طريق اللغة والصورة. صار البيان أفقًا لفضاء شعري جديد، يلح على بكارته، والبديع تحوُّلاً في هجج الكتابة، من السهولة والتسطيح إلى الصعوبة والتعقيد. وكان كل هذا مثارًا لجدل طويل في أوساط النقد العربي، بين موافقين ومعارضين.

٢ - مفهوم اللغة والقصيدة عند العرب: تأسس مفهوم اللغة الشعرية عند العرب انطلاقًا من الدين، ومن مفهوم القديم والثابت. فقد رأى العرب أنّ المعرفة ثابتة،^(١) أو بالأحرى مجموعة من الحقائق ثابتة ومحدودة من الحقائق، من الممكن أن نضبطها ونسيطر عليها. من هنا تأصيل مفهوم المطلق، ووحدات الوجود الثابتة.^(٢) فالأصل قوام النظم، وجواهر المعاني موجودة مسبقًا، لا يمكن تغييرها؛ وليس فضل "النظم" إلا في تنميق هذه المعاني، وحسن إخراجها.^(٣) "أي أنّ المعاني التي تبدو قيمًا ثابتة لا تتغير، هي، من باب أولى، "مشاع" بين الناس، لذلك كان نوع العلاقة بين الشكل والمضمون (المادة)، في النظرة العربية، ما حدّد اتجاه التطور الأدبي، في اعتباره تحسيًا للإبداع الذي هو "نقل".^(٤) أن تنقل المعنى الشائع بطريقة جديدة، هو قوام الصياغة في المفهوم العربي القديم.^(٥)

١ - بناء على ما جاء في القرآن الكريم: الإسراء/ ٧٧

٢ - مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، بيروت: مركز التوثيق والبحوث، ١٩٨٠، ص ٢٢

٣ - الجاحظ، كتاب الحيوان، مجلد ١، ٣/ ٤٤٤. ويرى إحسان عباس هذا أيضًا. راجع: إحسان عباس، فن الشعر، بيروت: دار

الثقافة، ط ٦، ١٩٧٩، ص ١٩٣

٤ - مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، ص ٢٣

٥ - راجع في هذا الاتجاه: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص ٢٦٥ وما بعدها.

هكذا تراكمت القصائد التي تدور حول المعنى الواحد، وأخذ بسنة الأقدمين، وتُهج على منوالها، وباتت اللغة الشعرية مكررة، مليئة بالرتوب والإطناب، يُصمّ فيها الشعر، ويفقد عذريته. فالفضل، عند بعض النقاد، للعرب الأوائل. والمتأخرون يأخذون بنتائجهم،^(١) لكنهم يظلون دونهم مستوى. يقول الصولي (مات ٩٨١ م): "ألفاظ المحدثين منذ عهد بشار إلى وقتنا هذا كالمثقلة إلى معانٍ أبداع، وألفاظ أقرب، وكلام أرق؛ وإن كان للأولين حقّ الاختراع والابتداء، والطبع والاكتفاء."^(٢) ومن لم يأخذ عن الأقدمين انخطّ شعره، وصار دون غيره. نفهم من هذا الكلام أنّ الاختراع كان للقدمى، في حين أنّ المتأخرين أخذوا عنهم، وطوّروا الصورة، لكنّ الأصل بقي على ما كان عليه. وهذا ما أشار إليه الصولي في قوله: "إنّ المتأخرين إنّما يجرون بريح المتقدمين، ويصبّون على قوالبهم، ويستمدّون بلعابهم، وينتجعون كلامهم، وقلّما أخذ أحد منهم معنًى من متقدّم إلاّ أجاده."^(٣) وكذلك محمد غنيمي هلال عندما قال: "وظلّ الاعتقاد السائد - لدى المنصفين من النقاد أنفسهم وتسويتهم بين القدماء والمحدثين - أنّ الجاهليين والعرب والأعراب خير من المولدين والمحدثين أهل الأمصار."^(٤) فالوضوح والإبانة كانا في أساس تقويمهم الشعر، وبالتالي "التشابه". يقول الأمدي (مات ٩٨٧ م) في معرض كلامه على الموازنة بين أبي تمام والبحثري: "ووجدت... أكثر من شاهدته ورأيت من رواة أشعار المتأخرين، يزعمون أنّ شعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي لا يتعلّق بجيّد جيّد، وردّيّه مطروح مرذول؛ فلهذا كان مختلفًا لا يتشابه، وأنّ شعر الوليد بن عبيد البحتريّ صحيح السبك، حسن الديباجة، ليس فيه سفاف ولا رديّ مطروح، ولهذا صار مسكوبًا بعضه بعضًا."^(٥)

ترفض هذه النظرة ما هو غريب، متجدّد، وتأنس إلى ما هو معروف، مألوف. وبهذا المعنى قال الجاحظ: "كلّما كان اللسان أبيض كان أحمد، كما أنّه كلّما كان القلب أشدّ استبانةً كان أحمد. والمفهم

١ - "الحقائق اللغوية عامة" (المرجع نفسه، ص ٢٣٧)؛ والوجه البلاغية تناولها النقاد "عن طريق الاستقراء والتتبّع لكلام العرب." (المرجع نفسه، ص ٢٣٦)

٢ - الصولي، أخبار أبي تمام، بيروت: المكتب التجاري، لا تاريخ، ص ١٦

٣ - المصدر نفسه، ص

٤ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص ٢٣٩

٥ - الأمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحثري، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٧٢، ص ١/٣

لكّ والمتفهم شريكان في الفضل. إلا أنّ المفهم أفضل من المتفهم وكذلك المعلم والمتعلم." (١) وكذلك قال: "المعاني القائمة في صدور العباد... مستوردة خفية، وبعيدة وحشية، ومحبوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف إنسان ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره... وهذه الخصال التي تقرّبها من الفهم وتجلبها للعقل وتجعل الخفي، منها، ظاهرًا، والغائب شاهدًا، والبعيد قريبًا. وهي التي تخلص الملتبس، وتحلّ المنعقد... وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقّة المدخل، يكون إظهار المعنى. وكلّما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع." (٢)

لكنّ عددًا من المتأخّرين، ومنهم ابن قتيبة، رأى أنّ الشعر ليس وقفًا على زمن دون زمن، أو شعب دون آخر، ولكنّه مقسّم بين الناس. يقول: "ولم يقصّر الله الشعر والعلمّ والبلاغة على زمن دون زمن ولا خصّ به قومًا دون قوم بل جعل ذلك مقسومًا مشتركًا بين عباده." (٣) بيد أنّ لغة الشعر هي وجدان اللغة العربية، لا وجدان إنسان وحسب؛ والشعر صورة البلاغة العربية الكاملة، (٤) لأنّ الضمير العربيّ الجمعيّ يتجلّى فيه أحسن تجلّ، ويعكس لنا أثر العالم في الذات، من جهة، وصورة هذا العالم من جهة أخرى. لذلك كان دأب الصياغة الشعرية القديمة "صياغة العالم في لغة." (٥) والشعر هنا، كنظام معرفيّ، يستمدّ قوّته ووجوده من اللغة نفسها، بمعنى أنّه يستعيدها ويستوحىها باستمرار في أفضل حللها المعروفة؛ بيد أنّ هذه الاستعادة لا تعني التغيير بالضرورة، لأنّها ترتبط بنظام معرفيّ مرتبط هو أيضًا بالزمن - الماضي. إنّه يعيد تأسيس الماضي باستمرار على نظام مطلق، يتقيّد به. وهذه الاستعادة الماضوية تُلغي الزمن نفسه، في كونها تنبّه بنقطة واحدة هي "ما سبق". وهكذا يتحوّل النظام المعرفيّ المذكور - الشعر - إلى مثال خارج الزمن، وتحوّل اللغة الشعرية - أداة التواصل - إلى مثال يُبنى على أساسها كلّ شيء: المفهوم والوجود معًا - مفهوم الأشياء وطبيعتها وجودها. فاللغة العربية أفضل اللغات لأنّها لغة الله التي أنزل بها القرآن. من هنا،

١ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٢١

٢ - المصدر نفسه، ص ٥٤

٣ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٢. وقد عرضنا رأيه.

٤ - يقول ابن رشيق: "وجدت الشعر أكبر علوم العرب، وأوفر حظوظ الأدب." (ابن رشيق، العمدة، ١ / ١٦)

٥ - مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، ص ٢٧

يستمدّ مفهوم القَدَمِ الفنيّ أساسه وفاعليّته من مفهوم السلطة الدينيّة التي أسّسها الإسلام. وعليه، فإنّ لغة هذا الدين - كما أوضحنا في الفصول السابقة - أفضل اللغات قاطبةً، كما أنّ الناطق بهذه اللغة أفضل البشر. يقول الإمام الشافعي (٧٦٧ م - ٨١٩ م): "وأولى اللغات في الفضل باللسان، من لسانه لسان النبيّ. ولا يجوز والله أعلم، أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في وقت واحد. بل كلّ لسان تبع للسانه. وكلّ أهل دين قبله، فعليهم اتّباع لسانه."^(١) ويرى كذلك أنّ "أصحاب العربية جنّ الإنس، يُصرون ما لا يبصره غيرهم."^(٢) ويقول ابن رشيق أنّ "أصحاب العربية أفضل الأمم، وحكمتها أشرف الحكيم."^(٣)

يرتبط هذا المفهوم بما أسّسه القرآن الكريم من نهائيّ، أي بالتأسيس المطلق. وعُرفت المثل آنذاك كأثما الجواهر الثابتة التي لا يجوز أن تتغيّر، وهي المعاني، وهي معرّضة للجميع.^(٤) لذلك كان على العربيّ أن يتعامل في نظمه مع تنميق مظاهر هذه المعاني،^(٥) ومن هنا مفهوم الثابت. ف"الشاعرية العربية تتعامل أصلاً مع مثال الشيء لا مع الشيء نفسه. وهي، في تعاملها هذا، تسعى إلى الاتّحاد بالعالم."^(٦) فبعد مجيء الإسلام، ورث الشاعر العربيّ الصياغة الشعرية جاهزة، أحاديّة الجوهر. وكأنّ العمل الشعريّ، عند العرب، عملٌ شكل قبل كلّ شيء. واللغة نفسها قوام هذا الشكل.

١ - الشافعي، الرسالة، القاهرة: طبعة الحلبي، ١٩٤٠، ص ٨ - ١٠

٢ - المصدر نفسه، ص ٤٦

٣ - ابن رشيق، العمدة، ١٩ / ١

٤ - يقول قدامة بن جعفر: "المعاني كلّها معرضة للشاعر، وله أن يتكلّم فيها في ما أحبّ وأثر من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه." (قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ١٤)

٥ - يقول الجاحظ: "وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقرويّ والمدنيّ. وإثما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحّة الطبع وجودة السبك، فإنّما الشعر صياغة وضرب من النسخ، وجنس من التصوير." (الجاحظ، الحيوان، مجلد ١، ٣ / ٤٤٤) وهذا أيضاً رأي قدامة بن جعفر الذي يرى أنّ المعاني مادة الشعر، وهو لها كالصورة؛ وينبغي أن نحكم عليه بصورته. يقول: "إذا كانت المعاني للشعر بمثابة المادّة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كلّ صناعة من أنّه لا بدّ فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة منها، مثل الخشب للتجارة والفضة للصياغة." (قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ١٤) وقد تناولنا هذا بالتفصيل في فصل سابق.

٦ - مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، ص ٢٧

٣ - أبو تمام واللغة الشعرية/ خرق اللغة الوضعية: مع أبي تمام بدأت عملية خرق الشكل الشعري السائد. فقد انطلق هذا الشاعر من "أولى اللغة الشعرية".^(١) وتأسيس لغة جديدة أمر غير مألوف عند العربي، متى تحوّلت اللغة إلى رمز، وتغيّرت أبعاد عملية التواصل. هنا تكمن أهمية الشعر عند أبي تمام وعمقه؛ فهو يؤسس طريقة جديدة للتعبير الشعري، وشبكة علاقات جديدة بين كلمات القصيدة.^(٢) فبعد أن كان العقل ونظامه المباشر قوام العملية الشعرية، صارت المخيلة تمثّل الدور الأول، ونظامها يختلف عن نظام العقل، لأنها تحترقه، وتتخطّاه إلى ما هو أبعد منه - إلى جوهر الكيان الإنساني. عندئذٍ يفتح على رحابة المعنى، وتنحرف الدلالة، بوساطة الصورة والكلمة، عن بعدها الوضعي، لتكتسب أبعادًا جديدة، وتتّصف بالتعددية. فالمخيلة "تأبى أن يبقى سلطانها مقتصرًا على حدود الإدراكات الحسية، كما أنّها لا تؤخّذ بالأشكال الخارجية لحقائق الوجود. تحترق الحدود المرئية لتبلغ عمق الأشياء، فتكشف عمّا تعجز عن كشفه الحواس. ويمكن أن يُلخّص دور هذه العملية على الشكل التالي: "كلّما كانت العلاقة بين الحقيقتين المتجهتين نحو الوحدة بعيدة وصحيحة، كانت الصورة قويّة، وشاعريتها أرفع، وقدرتها التعبيرية والشعورية أعمّ." نتيجة لذلك، يصبح البعد بين الحقيقتين زكّي الصورة أو قطبيها المعيار الذي نحكم من خلاله على نجاح الصورة أو سذاجتها وسطحيتها.^(٣) هذا الافتراق بين المعنى الوضعي للأشياء والمعنى الجديد لها في الصورة هو نقطة الاختلاف بين أبي تمام وسواه من شعراء عصره والسابقين، فقد استطاع أن يُدخل دمًا جديدًا على لغة الشعر وصوره، وكانت، بنتيجة هذا، صعوبته التي اصطدم بها الكثيرون. قال له أحدهم: "يا أبا تمام، لم لا تقول من الشعر ما يُعرف؟ فقال: وأنت، لم لا تعرف من الشعر ما يُقال؟ فأفحمه."^(٤) وقد جاء موقف الكثيرين منه سلبياً نتيجة ذلك، فقال ابن الأعرابي (مات ٨٤٥ م) في شعره: "إن كان هذا شعرًا فما قالته العرب باطل."^(٥) وقال سواه لأبي تمام: "تعمد إلى درّة فثقلها في بحر حُرّ،

١ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ١١٥

٢ - يقول أدونيس: "لقد خلق أبو تمام لغة تغاير لغة الحياة اليومية ولغة الحياة الشعرية السائدة." (أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٤٥)

٣ - صبحي البستاني، الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٨٦، ص ١٢

٤ - الصولي، أخبار أبي تمام، ص ٧٢. وراجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢ / ٢١

٥ - الصولي، أخبار أبي تمام، ص ٢٤٤

فَمَنْ يُخْرِجُهَا غَيْرُكَ؟^(١) وروى أبو حاتم السجستاني (مات ٨٦٨ م) أنه أنشد شعراً لأبي تمام؛ فاستحسن بعضه واستقبح بعضاً، وجعل الذي يقرأه يسأله عن معانيه فلا يعرفها أبو حاتم، فقال: ما أشبه شعر هذا الرجل إلا بثياب مصقلات خلقتان، لها روعة وليس لها مفتش.^(٢) وقد علق شوقي ضيف على كلام أبي تمام السابق الذكر بقوله: "كأني بأبي تمام يعلن عن أبحاه جديد في الشعر العربي فقد تطوّر هذا الشعر، وتطوّر معه صاحبه، ولم يعد عملاً شعبيّاً، بل أصبح عملاً عقليّاً راقياً، فالشاعر ليس من واجبه أن ينزل إلى الجمهور، بل يجب على الجمهور أن يصعد إليه. وهذه الفكرة، فكرة ارتفاع الشعر عن الجمهور، نراها عند أبي تمام لأوّل مرّة في تاريخ الشعر العربي."^(٣)

يكشف لنا إلحاح أبي تمام على أن يفهم الجمهور "ما يُقال" عن نسق جديد للتعامل مع المتلقّي، ويترك الطرُق السابقة السائدة. إنّه نوع من الانحراف عن نسق المثال الذي ساد، ومحاولة لتحطيم لازمنيّة الماضي، إذا صحّ التعبير. فبدليل أن يكون العامل قد تمّ خلقه من الخارج خلقاً نهائياً يحاول هو أن يعيد خلقه من الداخل، من الذات، عن طريق الشعر واللغة. إنّه يرفض التأسيس المسطح، ويبحث عن تأسيس معقّد، متحوّل باستمرار، يعيد خلق الصورة الشعرية التي صارت، حتى أيامه، نصّاً جامداً، أو رمزاً ماضٍ أُهكّ واستُنفد. فللصورة الشعرية منطقها الخاصّ، ولغتها الخاصّة اللذان يختلفان اختلافاً جوهريّاً عن الكتابة النثرية، حيث الألفاظ تتجمّع لتدلّ على معنى واحد، لا يُراد غيره منها؛ في حين أنّ اللامنطق يتحكّم بعناصر الصورة الشعرية، أو على الأقل، لا يخضع منطقها للمقاييس العقلية التقليدية.^(٤) فالشاعر الأصيل يوحى بالأشياء من غير أن يصرّح بها، ولغة الإيحاء غامضة، بسبب الغموض في حالات التخيل.^(٥) فالكلمات الشعرية، بقدرتها التصويرية، بالصورة، تكتسب لوناً أشدّ التماعاً وظلاً جديداً أشدّ إيحاءً، ونسقاً خاصّاً بالمعاني أشدّ اكتنازاً.^(٦)

١ - المصدر نفسه، ص ٢٤٥

٢ - المصدر نفسه، ص ٢٤٤

٣ - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، القاهرة: دار المعارف، ط ٩، ص ٢٤٠

٤ - صبحي البستاني، الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، ص ١٣

٥ - ساسين عساف، الصورة الشعرية، ص ١٧

٦ - المرجع نفسه، ص ٤٠

كان أبو تمام "يريد أن يبدأ من كلمة أولى، قبل القصائد المتراكمة في التاريخ الشعري الذي سبقه: كلمة أولى يبدأ بها الشعر." (١) فالشعر "ليس مسًا رفيقًا للعالم. وليس الشاعرُ الشخصَ الذي لديه شيء ليعبر عنه فحسب، بل هو، إلى ذلك، الشخص الذي يخلق أشياءه بطريقة جديدة." (٢) لقد ألح أبو تمام على عذريّة الكلمة - وسيلة الخلق الأساسيّة. فهو، إذ يفرض بكاراة الكلمات (والصور)، يشعر بأنّه الخالق، يسيطر تمامًا على أشياءه، وتبقى بالنسبة إلى المادّة سديمًا، أو سرابًا لا يُقبض عليه. (٣) لقد أراد أن يخلق العالم باللّغة خلقًا متواصلًا، أن يُخصّبه بالعمل الجنسي، (٤) ولكن عن طريق الشعر ولغته. "ولئن حافظ أبو تمام على الشكل الخارجيّ لبنية القصيدة التقليديّة، فقد غير نواته الأساسيّة: الكلمة، وغير علاقات الكلمة الوضعيّة والدلاليّة. ولهذا لم يعد الشكل عائقًا دون بروز هذه العلاقات، بل أصبح، على العكس، عنصرًا ضديًا، يزيد في بروزها، فلقد فجره من داخل، بتركيبه اللغويّ الجديد." (٥)

من هذا المنظور، يطرح أبو تمام شعره بديلاً فنيًا للعالم، حيث يكون الخالق باستمرار. ولغته التي بها يخاطب تختلف عن لغة العرب التقليديّة السائدة، لأنّ لها نمط علاقات جديدة، حيث الأشياء يكشف غموضها عن شفافية خارقة، لكنّها صعبة إلا على صاحبها. (٦) "المعاني أبكار"، (٧) وقصيدته "إنسيّة وحشيّة"، ساكنة وفيها ضجيج الأرض، (٨) موحشة، لكنّها "تؤنس الآداب وحشتها". (٩) مع أبي تمام صار

١ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١١٥ / ٢

٢ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ١٢٦ - ١٢٧

٣ - يقول: صَعِبَ القَوافي إِلَّا لِفارِسِهِ
ساجرٍ نَظْمٍ سَحَرَ البياضِ مِنَ الأُ
والشِعْرُ فَرَجٌ لَيْسَتْ حَصِيصَتُهُ
أبي نَسَجِ العُرُوضِ مُتَّبِعِيهِ
وإن سائِهِ، حَبِيهِ، خَدَعِيهِ،
طُولَ اللَّيالي إِلَّا لِمُفْتَرِعِيهِ.

(أبو تمام، ديوان أبي تمام، شرح الخطيب التبريزي، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ٢٤٩/٢ - ٢٥٠)

٤ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١١٥ / ٢

٥ - المرجع نفسه، ١١٧ / ٢

٦ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٤٥

٧ - يقول: أمّا المعاني فَهِيَ أبْكارٌ، إذا نُصِّتْ، وَلَكِنَّ القَوافي عَوْنٌ. (أبو تمام، ديوان أبي تمام، ٣ / ٣٣٠)

٨ - يقول: إنْسيّةٌ، وَحشيّةٌ، كَثُرَتْ بِها حَرَكَاتُ أَهْلِ الأَرْضِ، وَهِيَ سُكُونٌ. (المصدر نفسه، ٣ / ١٢٩)

٩ - يقول: غَريّةٌ، تُؤنِسُ الآدابَ وَحَشَتَها، فَمّا تُحَلُّ عَلَى قَوْمٍ فَتَرْتَجِلُ (المصدر نفسه، ٣ / ٢٠)

الشعر "خلقًا جديدًا للعالم".^(١) كان همّه أن يبدأ من كلمة أولى هي كلمة الخلق التي صدرت عنها الأشياء (كوني، فكانت). وهذه الكلمة بالتحديد هي مفتاح العالم، ومفتاح الصعوبة في الشعر الخلاق.

٤ - الصعوبة ومفهومها/ التكثيف والتعقيد: لم تعد العملية الشعرية، مع أبي تمام، مجرد ارتجال وبدئية، طبيعية؛ صارت تأملًا عميقًا يشقّ عن بُعدٍ روحيٍّ معقدٍ كتعقّد الحضارة. يقول الإصفيهاني: "أبو تمام... شاعر مطبوع لطيف دقيق المعاني، غوّاص على ما يُستصعب منها ويعسرُ متناولها على غيره."^(٢) وقال المبرد: "وما أشبهه أبا تمام إلا بغائص يُخرج الدرّ المُحشَلَبَة."^(٣) وقال الصولي عن أبي تمام إنه، حين ينظم الشعر، "يُتعب نفسه، ويكِدّ طبعه، ويُطيل فكره، ويعمل المعاني ويستنبطها."^(٤) وهذا ما دفع الكندي الفيلسوف (٨٠١ م - ٨٧٣ م) إلى القول في أبي تمام: "هذا الفتى يموت شابًا. فقيل له: ومن أين حكمت عليه بذلك؟ فقال: رأيتُ من الحِدّة والذكاء والفطنة مع لطافة الحسّ وجودة الخاطر ما علمتُ أنّ النفس الروحانيّة تاكل جسده كما يأمل السيف غمده." وفي رواية أخرى أنه قال: "هذا الفتى يموت قريبًا لأنّ ذكائه ينحت عمره كما يأكل السيف الصقيل غمده."^(٥) وذكر شوقي ضيف أنّ كلّ عبارة عند أبي تمام "هي بحث وتجربة"،^(٦) فشعره "زاخر بما يدلّ أنّه انقضّ على معارف عصره انقضاءً حتى تمثلها تمثلاً دقيقًا، خاصّة التاريخ وعلم الكلام وما يتّصل به من الفلسفة والمنطق."^(٧) بهذا، ربط معطيات العصر، وفتح الباب واسعًا أمام قصيدة التأمل والوعي، لا الوصف الساذج أو الحماسيّ المسطح، ففتح باب الصعوبة في الشعر،

١ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٤٦

٢ - الإصفيهاني، الأغاني، ١٥ / ١٠٠

٣ - الصولي، أخبار أبي تمام، ص ٩٧

٤ - المصدر نفسه، ص ١١٨

٥ - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص ٢٢٦. وقارن: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢ / ١٥

٦ - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص ٢٤١

٧ - المرجع نفسه، ص ٢٢١. و: شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص ٢٧٦

حيث يدخل النقيض في نقيضه^(١) (الصحو الممطر،^(٢) المشي الهامس،^(٣) الشمس الغائبة وهي لم تغب،^(٤) الشحوب الناضر،^(٥) النهار المشمس وفيه قمر،^(٦) الظلام المضيء والضياء المظلم،^(٧) الليل المليء بالأسحار...^(٨)) ويفتح التداخي في الصور على نحو غير مألوف، يتكوّن معه نمط التأسيس الجديد، فريداً، بكرًا، لا على مثال. إنّه يتعامل مع الجوهر، لا مع الظاهر؛ مع ما هو عميق، لا مع ما هو مسطح. لذلك ينتفي الظاهر فيما هو يبدو على مظهر البيت، ويفتح الداخل في سياق من البكارة الشعرية، والعذرية اللغوية. لقد وعى هذا الشاعر أهمية الصورة واللفظة الشعريتين، ذلك أنّ اللفظة تتجه بعد تحرّرها من أعباء الماضي، "فتكتسب عددًا لا متناهياً من المعاني والدلالات، ولكن من غير أن تكون رهينة أيّ معنى بمفرده... وهكذا تنجذب اللفظة التي حرّرتها الصورة نحو ألفاظ أخرى خضعت هي بدورها للمصير نفسه... لتشكل مجتمعةً لغةً صورية، أو لغة بكرًا تنشأ من اللفظة، ولكنها تقود إلى ما هو أبعد منها بكثير. هذا هو سحر الصورة الشعرية وسرها."^(٩) تحوّل العقل إلى مفروز شعوري، وانخرقت صورته ومعطياته مع المخيلة لتصير شعرًا. فالشاعر قادر على أن "يجوّل معطيات العقل وإفرازات الفكر وضرورات المنطق

١ - يقول شوقي ضيف إنّ تعمق أبي تمام "في مذاهب المتكلمين وفي الفلسفة والمنطق... جعله ينشر في معانيه الأضداد المتنافرة نشرًا يُدخل البهجة بما يصوّر من تعانقها في الحياة، تصويرًا يدخل البهجة على النفس بما يصوّر من تعانقها في الحياة، تصويرًا يدلّ على عمق غوره في الإحساس بحقائق الكون، وبترايط جواهرها، حتى الجواهر التي تبدو متضادة، فإنّ بعضها ينشأ من بعض، ويلتقي التقاءً وثيقًا." (شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص ٢٧٨) ويقول زكي المحاسني: "تكاد تكون الأضداد أكثر أنواع البديع عند أبي تمام." (زكي المحاسني، شعر الحرب في أدب العرب، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١، ص ٢٢٧)

- ٢ - يقول: مَطَرٌ يَدُوبُ الصَّخُوفِ فِيهِ، وَخَلْفُهُ
عَيْتَانِ، فَالْأَنْوَاءُ عَيْتٌ ظَاهِرٌ
- ٣ - يقول: فَالْمَشْيُ هَمْسٌ، وَالنِّدَاءُ إِشَارَةٌ
- ٤ - يقول: فَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ مِنْ ذَا وَقَدٍ أَفَلَتْ،
- ٥ - يقول: رَبُّ نَفْصِي تَحْتَ السُّرَى، وَغِنَاءِي
- ٦ - يقول: يَا صَاحِبِي تَقْصِيًا نَظَرِيكُمَا
تَرِيًا هَمًّا مُشْمِسًا قَدْ شَابَهُ
- ٧ - يقول: بَيْضَاءُ سُرِي فِي الظَّلَامِ فَيَكْتَسِي
- ٨ - يقول: أَيُّنَا مَصْنُوعَةٌ أَطْرَافُهَا
- ٩ - صبحي البستاني، الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، ص ٣٠ - ٣١

إلى شحنات شعورية تهيئ مناخ القصيدة العام الذي بدوره يصير رؤى وإشارات ورموزاً وإيقاعات وصوراً.^(١) لهذا رأى بعضهم أنّ "اللغة الشعرية هي لغة الحياة بالمعنى الواسع للكلمة."^(٢)

صارت الصعوبة طابعاً لشعر جديد؛ وجاءت الصيغة المشرفة^(٣) تضيء هالة خاصة. ولم يفهم أبا تمام معظم نقاد عصره، ومنهم الآمدي، لغموضه، ففضلّ البحتريّ عليه في موازنته. وقد روى شوقي ضيف صوراً لأبي تمام توقّف عندها الآمدي، فوصفها بأنّها "قبيحة"؛ واعترض شوقي ضيف على ذلك، معتبراً أنّها جديدة غير مألوفة، وليست بقبيحة.^(٤) ثمّ عارض النقاد الذين انتقدوا أبا تمام، لأنهم "يناقشونه في أسلوب ملتوٍ أو عبارة غريبة أو صورة غير مألوفة، يناقشون في ظاهر العمل ويتكون باطنه، وما ينساب فيه من تلك الينابيع الفلسفيّة والثقافية التي تلون شعره بألوان خاصّة."^(٥) من هنا، فإنّ غموض شاعرنا ليس غموضاً معتمداً، بل فيه أضواء فنيّة "على تلك الشاكلة التي نرى فيها السحاب القائم يُصبغ بحمرة الشفق فتلتصع ألوان زاهية في كفه وحواشيه."^(٦) إنّ غموض "شفاف" كالماس،^(٧) كما يعبر أدونيس. و"المشكلة هي أنّ النقاد تصوّروا أنّ الموقف القديم يوجد بمعزل عن عقل كبير مثل عقل أبي تمام؛ وهكذا أضروا بأبي تمام وأضروا بالتراث القديم معاً. وهذا هو المعقول، إذ إنّ العجز عن فهم أبي تمام ليس إلّا صدى العجز عن فهم ما نسميه الموقف القديم نفسه."^(٨) فقد استطاع هذا الشاعر أن يوجد علاقة جديدة يحدّها كلّ من الموقف القديم "والموقف الطارئ"،^(٩) فقد بدأ من الأصل، ليتخطاه ويبعثه من جموده.

١ - ساسين عساف، الصورة الشعرية، بيروت: دار مارون عبود، ١٩٨٥، ص ١٩

٢ - المرجع نفسه، ص ٤٠

٣ - يقول زكي المحاسني: "كان الطائيّ صاحب طريقة البديع في الشعر العربي، والباعث عليها منذ عهده، على أنّ العرب في جاهليّتهم وإسلامهم وإنّ عرفوا هذه الطريقة، فإنّما كانت تأتيهم على رسلهم بغير تكلف، وكان في القرآن مضرب أمثال لها، لكنّ أبا تمام جعلها دأباً في الصنعة، في القريض، فصار بها معروفاً واتخذ فيها أستاذاً لمن بعده من الشعراء." (زكي المحاسني، شعر الحرب في أدب العرب، ص ٢٢٤)

٤ - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص ٢٣٧ - ٢٣٨

٥ - المرجع نفسه، ص ٢٤٣ - ٢٤٤

٦ - المرجع نفسه، ص ٢٤٧

٧ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٤٥

٨ - مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد القديم، ص ١٠٧

٩ - المرجع نفسه، ص ١٠٦

كأنّ اللغة لم تعد تستطيع أن تؤدّي ما يريد من معانٍ،^(١) فلجأ إلى لغة جديدة أبعد من لغة السائد. لم تعد الكلمة معه مجرد "مادّة صوتيّة". صارت خيطاً يربط الشاعر عضوياً بالعالم وأشياءه. صارت "بنية عضوية تصل بنويّاً بين ذات الشاعر والعالم وأشياءه."^(٢) ويمكننا القول إنّ أبا تمام قد أعاد الحياة إلى صورة العالم، بعد أن أجذبت مع من جاءوا قبل جيل المولدين (بشار - أبو نواس...) والوليد بن يزيد، واعتراها الجفاف والفراغ.

٥ - النقد والسلطة - الخرق / مفهوم المجاز: ذكرنا في مكان سابق^(٣) أنّ تركيب السلطة ونمطها فرضا على الشعر العربي انشطاراً في الجوهر بين المادّة والشكل، وأنّ هذا الانشطار نابع من نمط تركيب المعرفة الذي أسّسه منهج السلطة الدينيّة الإسلاميّة. ورأينا^(٤) كيف أنّ الوليد بن يزيد وأبا نواس خرقا مادّة الشعر، عن طريق هدم المعيار الأخلاقيّ - الدينيّ. أمّا أبو تمام فقد خرق معيار النقد العربيّ السلفيّ السائد، وبالتالي، مفهوم الشكل الذي فرضه هذا النقد المتحدّر من مفروز دينيّ، كخطّ مسلكيّ في الحياة العربيّة. حتى أبي تمام، كان النقد العربيّ يقوم حكمه على مدى الصدق والكذب، كما رأينا،^(٥) أي التصوير الأمين الصادق للأشياء، بوساطة الصورة البيانيّة، والأساليب البديعيّة التي تتوقّف عند حدّ المؤلف، انطلاقاً من مبدأ المحاكاة،^(٦) من غير إيغال في البواطن، أو تكريس جديد جذريّ في بنية اللغة، أو بالأحرى في التعامل، فنيّاً، مع النظرة الشعرية. حتى المحاكاة التي قال بها أرسطو فهمها العرب على أنّها مرادف

١ - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص ٢٤١

٢ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١١٦ / ٢

٣ - الفصل الخامس من القسم الثاني من هذا الباب.

٤ - في الفصلين السابع والثامن من هذا القسم.

٥ - راجع الفصل الخامس من هذا القسم.

٦ - راجع هذا المبدأ في: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص ٣٢ وما بعدها (المحاكاة عند أفلاطون)، وص ٥٠ وما بعدها (نظرية المحاكاة ومفهوم الشعر عند أرسطو)، وص ١٦١ وما بعدها (الخيال عند العرب وأثر نظرية المحاكاة). وراجع نظرية المحاكاة عند أرسطو في: أرسطو ليس، فنّ الشعر، ص ٣ وما بعدها.

للمجاز،^(١) بل جعلها بعضهم تتوقّر في الموشّحات والأزجال نفسها،^(٢) وهذا ينسف النظرية الإغريقية للمحاكاة.

لقد كانت قرار التجربة الفنية القديمة ناتجًا من الأخلاق العربية الإسلامية، ومن إسقاط ديني - إسلامي. فالعقيدة التي حُفظت في القرآن الكريم، فُسِّرت أول الأمر بشكل ظاهر، وكان معظمهم يسير على هذا المنوال، قبل أن يأخذ بتأويل النصوص لتماشي معطيات العصر. فالتأويل كان يصل أحيانًا إلى ما يخرق مفهوم النصّ السطحيّ، والمذاهب السنيّة، ولا سيّما المذهب الشافعيّ، دليل على ما نقول.

مع المعتزلة تغيّر الأمر، وراح مفهوم المجاز يمثّل دوره المهمّ. و"في العمليّة المجازيّة (أي الاستعارة) تكمن الولادة الجديدة للغة. وهي ولادة من الداخل، حيث تضاف ألفاظ جديدة إليها، وإمّا ينبعث في الموجود منها روح جديدة، وتدخل مع المجاز في عملية انبعث دائم." ^(٣) فالكلمة، في المجاز، "لا تحيل إلى موضوعها، بل إلى شيء آخر، مستعيرةً من موضوعها نفسه طاقته الدلاليّة لتخطّأها... إنّها بذلك خرق للمألوف والسائد... وهذا يعني تأسيس منظومة دلالية جديدة في بنية اللغة، تتخطّى مقدرتها العادية المعروفة." ^(٤) ثمّ أعتبر أنّ مفهوم المجاز يستغرق الكثير من أقوال العقيدة في القرآن، ولا سيّما في ما تشابه من آيات،^(٥) أو ما بدا متناقضًا؛ فأعمل العقل في استنباط معانٍ داخلية، وشبكة علاقات خفية بين الكلمات.^(٦) لم يعد الوصف أساس التعبير، بل أخذ المجاز محلّه،^(٧) وبات هدفه صرف الانتباه عن الظاهر إلى الباطن.^(٨) أصبحت المعاني تتوالد توالدًا، ولا تتوارث كليًا.

ومع أبي تمام اعتمد المجاز في بناء القصيدة. لم يعد الشعر مجرد "نظم". صار "خلقًا" جديدًا للعالم، كما ذكرنا. لم يعد مرهونًا بالأخلاق العتيقة، صار تأسيسًا جديدًا لمسلك فكريّ، يعبر عن موقف الذات

١ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص ١٦٢

٢ - هذا رأى ابن رشد في "تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر"، راجع: أرسطو، فنّ الشعر، ص ٢٠٣

٣ - صبحي البستاني، الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، ص ١٠٠

٤ - ديزيره سقال، مقال: الذاكرة الرمزية والبنية الإيقاعية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٦، ص ٨٨

٥ - علي محمد زيد، معتزلة اليمن، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٨١، ص ١٧

٦ - المرجع نفسه، ص ٢٦ وما بعدها

٧ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١١٩ / ٢

٨ - المرجع نفسه، ١٢٠ / ٢

الفردية، في معانيتها الخاصة، ومفهومها الذي قد يكون مغايرًا تمامًا للسائد. هكذا، بات كل شيء في القصيدة احتمالاً، لا قطعاً، لا يقيناً، وألغى العام على حساب الخاص.

إنّ إلحاح أبي تمام على عذرية الشعر وبكارة القصيدة هو هاجس بالعودة إلى الأصل، لخلق جديد. إنّه رفض لما هو مفروض قبلياً، ورفض كذلك للتبعية في الرؤيا والمنهج الفنيين. لم تعد القصيدة القديمة قوام المعرفة لدى الشاعر، بل باتت لها مثلها الخاصة التي تتوالد باستمرار. لم يعد الشاعر رهين مفاهيم الخلق المطلق أو الإله المسبقين. صار خالقاً فرداً، يهجم أبداً بمفاهيم جديدة. من هذا المفهوم، كان أبو تمام خارقاً السلطة السائدة، ومؤسساً حرية جديدة يعبر عنها الفن. وقد صحّ قول بعضهم: "ما كان أحد من الشعراء يقدر على أن يأخذ درهماً بالشعر في حياة أبي تمام؛ فلما مات اقتسم الشعراء ما كان يأخذه"^(١) لأنّ أحداً لم يصل بالقصيدة في عصره إلى ما بلغته على يده. إنّه، كما يقول أدونيس، "مالارميه العرب."^(٢)

٦ - خاتمة وخلاصة: أخيراً، يمكننا أن نحدّد مفهوم أبي تمام، في ما يتعلّق بالشعر والصياغة الشعرية، بالنقاط الآتية:

١ - على القارئ أن يرتقي إلى مستوى الشاعر، وأن تكون له ثقافة كافية لاستيعاب ما يقول.

٢ - وهذا يستتبع كون الشاعر لا يُقدّم على صياغة القصيدة بشكل يألفه المتلقّي، أو يأنس إليه، على حساب تدمير الرؤيا أو اللقيا، وإبعاد الخصوصية الذاتية (الفرادة). فقد "كان العالم يموت في دلالات العرف والعادة والتقليد، فانبعث، في شعر أبي تمام، في دلالات جديدة."^(٣) لذلك نجد الكثير من النقاد القدامى يتهيّب ذكر شعره، أو يذمه،^(٤)

١ - الإصفهاني، الأغاني، ١٨ / ١٠٢. والصولي، أخبار أبي تمام، ص ١٠٤ - ١٠٥

٢ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٤٧

٣ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢ / ١١٧

٤ - يقول الصولي: "وترى بعد ذلك قوماً يعيونه، في كثير من شعره، ويُسندون ذلك إلى بعض العلماء، ويقولونه بالتقليد والادعاء، إذ لم يصحّ فيه دليل، ولا إجابتهم إليه حجة. ورأيتُ مع ذلك الصنفين جميعاً، وما يتضمّن أحد منهم القيام بشعره، والتبيين لمراده، بل لا يجسر على إنشاد قصيدة واحدة له، إذ كانت تهجم - لا بدّ - به على خير لم يروه، ومثل لم يسمعه، ومعنى لم يعرف مثله." (الصولي، أخبار

أبي تمام، ص ٤. وقارن: ص ١٤ - ١٥)

ونجد أنه "كتب أكثر شعره بفشل كثير ونجاح قليل (في عصره)، لكنه في كل ما كتب خلاّق".^(١)

ومعنى هذا أنّ الشاعر يستحدث؛ وما يأتي به من غريب في عمليّة الخلق لا ينبغي أن يكون عيبًا إن كان جديدًا، بل، على العكس، العيب أن يرفض الشاعرُ الغريب الذي تفرزه الرؤيا، ليركّن إلى طريقة مألوفة يعرفها المتلقّي، على حساب الرؤيا.

٣ - وينطلق هذا من مبدأ الفردية، أو خصوصيّة الشاعر، أي أنّ تعبيره يكون لخصوصيته وذاتيته. فهو يخلق "سلاسل فنيّة" لنفسه، يرقص فيها.^(٢)

٤ - ويرفض مبدأ الخصوصية هنا طريقة النقد القديمة، لأنّه لا يقبل بالنسج على منوال مفروض، فهذا نقيض الخصوصية، والتزامٌ بالتبعيّة.

٥ - من هنا يبدو أنّ أبا تمام يرى الشعرَ فنًّا يتخطّى باستمرار، والتجربة الشعرية تتجدّد دائمًا، لأنّها تتخطّى السائد دومًا، فلكلّ تجربة سنّتها الخاصّة.

١ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٤٦

٢ - الموضع نفسه

الباب الثاني:

نظرية السلطة في عصر الانحطاط

القسم الأول: نظرية السلطة

- أ - الفصل الأول: عصر الانحطاط ونظرية السلطة
- ب - الفصل الثاني: الأدب والسلطة في عصر الانحطاط

القسم الثاني: قراءة البعد السلطوي في ألف ليلة وليلة

القسم الأول:

الفصل الأول:

الانحطاط ونظرية السلطة

١ - مقدمة: يُعدّ عصر الانحطاط دخولاً إلى مرحلة جديدة من تاريخ العرب. وهذه المرحلة تختلف عن المرحلة السابقة اختلافاً مهماً على المستوى العمقي، لأنّ الحاكم قد تغيّر. فبعد أن كان عربيّاً صار غير عربيّ. وكانت بذور هذا التغيير قد بدأت تظهر منذ العصر العباسيّ، حين قويت شوكة الأجانب، ولا سيّما الأتراك، وباتوا يملكون زمام الأمور ويتصرّفون على هواهم، قلم يعد الخليفة إلاّ صورة قلّم يملك القدرة على القيام بأي عمل منفرد.

وكان تحدّر الكثير من الخلفاء العباسيين من أمّهات غير عربيات بداية لتحوّل الحكم من حكم عربيّ إسلاميّ، إلى حكم إسلاميّ أخذت تضعف فيه النزعة العربية. بل هذا سبب من الأسباب التي حرقت مفهوم العروبة نفسه عن معناه الأصليّ، فارتبطت بالإسلام.

٢ - سياسة السلطة في عصر الانحطاط: كان سقوط بغداد في أيدي المغول عام ١٢٥٨، وإحراق المكتبات، بداية نزع عربيّ طويل، ودخولاً في مرحلة مظلمة تراجع فيها العلم والثقافة تراجعاً مفاجئاً. وظهرت دول عربية، ولكنها إسلامية، حكمت مناطق كبيرة من العالم العربيّ؛ فسيطر المماليك أولاً ثمّ العثمانيون. ومن الغريب أن نتصوّر المماليك ونشوء دولتهم في الدول العربية؛ فهم، "كما يدلّ اسمهم... أرقاء مختلفو الأجناس والقوميّات، جعلوا من أنفسهم طبقة عسكرية حاكمة في بلاد غريبة." (١) وكان صلاح الدين الأيوبي (١١٣٨ م - ١١٩٣ م) ومن خلفه من الأيوبيين قد استقدمهم، حتى كثروا وقووا وسيطروا على الدولة. ولكنهم كانوا مسلمين سنّة. وكانت هذه الميزة هي التي تجمع بينهم وبين معظم الرعايا العرب. بمعنى آخر، كان هذا هو الباب الذي ولجوا منه إلى السلطة، وأمسكوا بها. فقد حكموا بصفة إسلامية. وأراد بيبرس (مات ١٢٧٧ م) أن يمثّل دور صلاح الدين في ضرب الصليبيين والمتحالفين معهم، (٢)

١ - فيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب، مجلد ٢ / ٧٩٣

٢ - المرجع نفسه، مجلد ٢ / ٧٧٦

وتمكّن من توجيه ضربات قاسية إليهم. ثمّ جاء قلاوون (مات ١٢٩٠ م) وأُنهى مهمّة سلفه، وأخرج الصليبيين من سورية.^(١) ولكن لا بدّ لنا من أن نعتزف بأنّه لولا المماليك الذين أخرجوا الصليبيين من مصر والشام، وصدّوا المغول الذين قادهم هولوكو (مات ١٢٦٥ م) وتيمورلنك (١٣٣٦ م - ١٤٠٤ م) لكانت جيوش هؤلاء "غيّرت مجرى التاريخ والثقافة في هذه البلاد." فوفّروا على مصر ويلات سورية والعراق.^(٢)

على كلّ حال، كانت الحالة السياسيّة والصناعية والتجارية في بلاد الشام وجوارها، وفي مصر، سيئة جدًّا في أيام المماليك،^(٣) وقد زادت سوءًا مع العثمانيين. وكان عهد المماليك البرجيين "من أظلم عهود تاريخ مصر وسورية. وكان عدد من سلاطينهم بُغاة سفاحين، ومنهم من كان سافلاً، وأكثرهم لم يحرز شيئًا من الثقافة."^(٤)

كانت قوة المماليك إذًا كامنة في إسلامهم. وعندما اصطدموا بالمغول، أي بسلطة أخرى لها مقوّمات مختلفة، كانت المواجهة عنيفة. إلّا أنّ المغول ما لبثوا أن اعتنقوا، بعد انكسار أباقا بن هولوكو (مات ١٢٨١ م) بأمدٍ قصير الدين الإسلامي.^(٥) ثمّ صار الإسلام الدين الرسميّ في مناطق الإيلخانات في عهد الإيلخان غازان محمود (مات ١٣٠٤ م)،^(٦) وكان تحرّك السلطة التي ما زالت مرتكزة على الدين ممانًا لتحركها في العصور السابقة، إذ توجّهت بعدائيّة إلى النوى السلطويّة الأخرى التي تتاخمها، فنكّل الناصر بن قلاوون (مات ١٣٤٠ م) بالموحدين الدروز، وبعلوبي كسروان، وبموارنة جبل لبنان، وفرض على النصارى واليهود من رعاياه أحكامًا قاسية، شبيهة بأحكام عمر بن عبد العزيز (مات ٧٢٠ م) الأمويّ، والمتوكّل العباسي.^(٧)

١ - المرجع نفسه، مجلد ٢ / ٧٧٨ - ٧٧٩

٢ - بكري شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٧٩، ص ٤٠

٣ - المرجع نفسه، ص ٥١ وما بعدها

٤ - فيليب حتي وآخرون، تاريخ العرب، مجلد ٢ / ٨٢٠

٥ - المرجع نفسه، مجلد ٢ / ٨٠١

٦ - المرجع نفسه، مجلد ٢ / ٨٠٣

٧ - المرجع نفسه، مجلد ٢ / ٨٠٣ - ٨٠٤

شعَرَ سلاطين المماليك بأنهم أقوى الملوك المسلمين على الأرض، وأنّ في رقبتهم أمانة الدفاع عن هذا الدين، لذلك حاربوا التتار والصليبيين بعصبيّة وغيره دينيّتين.^(١) وكان اهتمامهم بالأدب والعلم محدوداً بشكل عامّ. فعلى الرغم من بعض الازدهار في الطب (من غير ابتكار)، وفي التاريخ وكتابة السيّر، وفي الموسوعات، شابّ المناطق العربية التراجعُ الفنيّ والعلمي - ولا سيّما بعد القرن الثاني من الانحطاط. كما ضعف الشعر في أيامهم، لأنّ لغتهم العربية كانت سيّئة عموماً.^(٢) لكنّ عهد الناصر بن قلاوون كان أكثر المراحل المملوكية التي زخرت بالرجال، و"أملاًها بالعلماء وأحفلها بالأدباء والشعراء"،^(٣) أمثال صفّي الدين الحلّي (١٢٧٨ م - ١٣٤٩ م).

وبعد معركة مرج دابق وانتصار السلطان سليم الأول (مات ١٥٢٠ م)، انتقلت سورية إلى حكم العثمانيين، ثمّ تلتها مصر والمدينة، وحُطِبَ للسلطان سليم على منابر مصر.^(٤) ثمّ صارت البلاد العربية إيالات تركية، وكذلك دول أفريقية الشمالية، إلّا المغرب الأقصى وموريتانية.^(٥)

مع هؤلاء لم يتغيّر شيء مهمّ في ممارسة السلطة. فقد صار السلطان ظلّ الله على الأرض محلّ الخليفة. وهذا واضح في ما كتبه سليمان القانوني (سليمان الأول) (مات ١٥٦٦ م) لفرنسيس الأوّل ملك فرنسا في مطلع رسالته: "أنا سلطان السلاطين وملك ملوك الفرنج، مانح التيجان للملوك على وجه البسيطة، ظلّ الله على الأرض..."^(٦) كان الدين هو ينبوع القوة الأوّل للسلطة على النحو الذي كنا قد قمنا بتفصيله ومعالجته. فالولاء الدينيّ دعم "الولاء الناشئ عن الأواصر الدمويّة أو الروابط المهنيّة" في دولة بني عثمان. وقد ظهرت دولتهم، أوّل ما ظهرت، دولة محاربة، تخوض معترك الجهاد على حدود

١ - محمود رزق الله، صفّي الدين الحلّي، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ص ١٣

٢ - المرجع نفسه، ص ١٣ - ١٤

٣ - المرجع نفسه، ص ٢٧

٤ - فيليب حتي وآخرون، تاريخ العرب، مجلد ٢ / ٨٢٩ - ٨٣٠

٥ - المرجع نفسه، مجلد ٢ / ٨٣٧

٦ - المرجع نفسه، مجلد ٢ / ٨٤١

البيزنطيين.^(١) وكان تطوُّع الشعوب الإسلاميَّة التي ساعدت العثمانيين هو بفعل صراع هؤلاء، أي بني عثمان، مع الشعوب المسيحيَّة.^(٢)

وعلى الرغم من أنَّ السلطان لم يكن خليفة، كان على المسلمين، بشكل أو بآخر، واجب الولاء والإخلاص له، على صعيد الدين. فهو ليس خليفة، لأنَّه ليس متحدِّراً من نسل النبي؛ بيدَّ أنَّه يعتمد على "الحقِّ الإلهيِّ" الذي اعتمد عليه، من قَبْلُ، من صان الإسلام وحماه.^(٣)

٣ - تقويم: حوّلت "عقليَّة القرش" (أي العقلية القائمة على حبِّ المادَّة والمال) اتِّجاهات الناس في مرحلة الانحطاط نحو الأرض والمحسوس، فاختنقت الروح إلى حدِّ كبير، واختنقت الذوق،^(٤) وكذلك أساءت عقلية القمع التي عرفها الحكَّام إلى الناس. وكان قدوم تيمورنك، في أيام المماليك، مأساة على رجال الفكر.^(٥) ثمَّ مال الناس عن العلم مع العثمانيين.^(٦)

وفي هذه الأجواء لم تتغيَّر أسس السلطة التي تحكم وتقرر. فقد ظلَّ الدين مصدرها. بيدَّ أنَّ الطابع العربي، والنزعة العربية سقطا، وتراجعت اللغة والسليقة اللغوية أيضاً، لكن من غير أن تزولا. وظلَّ الحاكم يمارس صلاحياته باسم الدين وحمائته، ويضرب، باسمه أيضاً، كلَّ محاولة للنيل من سلطته. ويعني هذا استمراراً للماضي، أي استحضاراً للذات الدينية التي ما لبثت أن اقترنت، بعد ظهورها، بمفهوم العروبة، خطأً أو حقاً. وهذه الذات هي قوام الوجود في بنية السلطة وقواعد حضورها. فلا يتحدَّد معنى كينونتها إلاَّ بها. كان الجامع المشترك في الدولة، أيام العثمانيين والمماليك، هو الإسلام السنِّي. فكل "المسلمين السنيِّين، دون سواهم، ينتمون انتماءً تاماً ومتساوياً إلى جسم الجماعة السياسيِّ، وذلك بصرفِ النظر عن العرق أو اللغة."^(٧) ومن جهة أخرى، كان لشيخ الإسلام حقَّ إصدار الفتاوى، حتى فتوى عزل السلطان

١ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، تعريب: كريم عزقول، بيروت: دار النهار، ط٣، ١٩٧٧، ص ٤١

٢ - المرجع نفسه، ص ٤٢

٣ - المرجع نفسه، ص ٤٣

٤ - جبران مسعود، لبنان والنهضة العربية الحديثة، بيروت: بيت الحكمة، ط١، ١٩٦٧، ص ١٥

٥ - المرجع نفسه، ص ١٨

٦ - المرجع نفسه، ص ١٩

٧ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٤٥

العثماني وإعلان الجهاد.^(١) وكان مجلس علماء الأزهر وشيخه يتمتعان باستقلال ذاتي.^(٢) وحتى محاربة الفرق الصوفية التي انتشرت، أكثر فأكثر، بين الناس لم يكن مجرد الحرص الديني، بل خوفاً من تكثُر الجماهير - وهو تكثُر قد يُضَرَّ بالسلطة الرسميّة، لأنّ له طابعاً دينياً إسلامياً، وإن منحرفاً بنظر التقليديين - فالأشرف والحكام والعلماء خافوا على مصالحهم.^(٣) و"كانت فئة علماء الدين المغلقة هي الوحيدة التي تحرّجت منها النخبة المثقفة في العالم العربي. كما احتكرت المعرفة والنشاط الثقافيّ لأجيال عديدة حتى أواخر القرون الوسطى."^(٤)

استمرّ الصراع على السلطة قائماً على أسس إسلاميّة دينيّة صرف. فقد ظهرت الحركة الوهابيّة التي أسّسها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ م - ١٧٨٧ م) في أيام العثمانيين، وهددت وجود دولتهم، متّخذة لها مزاعم دينيّة صارمة. فقد فسّر الفقيه صاحب الدعوة الإسلام تفسيراً سلفياً شائفاً. ولم تقتصر تعاليمه على الدعوة إلى التوبة، "بل غدت تحديّاً، من جهة، للقوة المجدّدة لدى القبائل العربية التي كانت لا تزال تعيش على الجهل بالدين والشريعة، وتحديّاً، بالتالي، للسلطنة العثمانيّة التي كانت تدعم السنّة الإسلاميّة، لا كما يفهمها السلف، بل كما كانت قد تطوّرت إليه خلال العصور."^(٥) ويعني هذا أنّ الإسلام كما يراه صاحب الدعوة هو غير الإسلام الذي يحميه السلطان العثماني، أي السلطة، وبالتالي فإنّ السلطان ليس الإمام الحقيقيّ للأمة. من هنا، فتحديّه العقيدة هو تحدّي للسلطة أيضاً.^(٦) ليس أمر هذا الصراع غريباً، بل استمرار لنمط الصراع الذي عرفناه من قبل، خلال العصور السابقة. كأنّ محمّد بن عبد الوهاب يملك، بالإضافة إلى إسلامه، ما لم يملكه العثمانيون، أي عرقه العربيّ. وفي

١ - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: المكتبة الأهلية، ط ٣، ١٩٨٠، ص ١٢

٢ - المرجع نفسه، ص ١٣

٣ - المرجع نفسه، ص ١٧. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ التقليد الحنبليّ كان يعادي كلاً من الإفراط في التأمل الفقهيّ، والادّعاءات الصوفية. (ألبرت حوراني، مقال: الهلال الخصيب في القرن الثامن عشر، مجلة الواقع، عدد ١، نيسان ١٩٨١، ص ٦١)

٤ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، لا معرب، بيروت: دار النهار، ط ٢، ١٩٧٢، ص ١٧

٥ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٥٤ - ٥٦

٦ - المرجع نفسه، ص ٥٦. وقارن: ألبرت حوراني، مقال: الهلال الخصيب في القرن الثامن عشر، ص ٦٢ - ٦٣

الواقع، لم تتمكن السلطة المركزيّة من ضرب الوهابيين، وإن أوقفت مدّهم، فانتشرت الدعوة، ولا تزال حتى أيامنا هذه، في بعض أنحاء العالم العربيّ.

وقد يكون الالتفاف حول العثمانيين (لأنّهم مثّلوا السلطة المستمدّة من الإسلام) هو الذي أعاق، في أوّل الأمر، تغلغل الأوروبيين إلى العالم العربيّ. فالتصادم الذي حدث ظلّ، بنظر الغرب، تصادمًا بين سلطة إسلاميّة، وأخرى غير إسلاميّة، على غرار ما حدث في الحروب الصليبيّة من قبل. وحسبنا أن نذكّر هنا أنّ نابليون (١٧٦٩ م - ١٨٢١ م) اضطرّ، عندما نزل مصر بجيشه عام ١٧٩٨، إلى أن يؤكّد للمصريين أنّه لم يأت ليحارب دينهم، كيلا يحاربوه ويرفضوه؛ بل أكثر، ذكر أنّه يحترم النبيّ والقرآن، وأنّ الفرنسيين "مسلمون مخلصون"، خرّبوا كرسّي باب رومة، لأنّه دعا إلى محاربة الإسلام.^(١) وقد زعم الجبرتي (١٧٥٦ م - ١٨٢٥ م) نفسه، في بدء روايته للاحتلال الفرنسيّ لمصر، أنّ هذا كان "انعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وحصول التدمير وعموم الخراب."^(٢) وفي الواقع، فقد ظلّت مقاومة المصريّين لنابليون، على الرغم من كلّ إنجازاته الحضارية والعلمية والأدبية بتلك البلاد، لأنّه رجل غير مسلم، يحكم بلدًا مسلمًا.^(٣)

٤ - خاتمة: من الواضح أنّ عصر الانحطاط مثّل تغييرًا في رأس السلطة، فممن العرب إلى غير العرب، هذا هو مجال حركتها هنا. ولكنّ طبيعة السلطة لم تتغير، فظلت سلطة دينية تعمل على فرض نفسها، من خلال الميثاق الإلهي الذي تملك (القرآن). غير أنّ الانسحاق العربيّ ازداد هنا، لأنّ العرب خسروا مقومًا مهمًّا في السياسة، هو الخلافة، فالحاكم لم يعد خليفة، لأنه ليس من سلالة النبي، إلّا أنّ كثيرًا من الناس التفتوا حوله لأنّه مسلم. وما زاد تمسّكهم به هو التدخلات الأجنبية حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلاديّ ومستهلّ الرابع عشر، مع الصليبيين الذين كانوا لا يزالون في الشرق. هذا الأمر، كما سنرى لاحقًا، سيشهد بعض التغير في عصر النهضة.

١ - عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، القاهرة، لا دار نشر، ١٩٠٤، ٣ / ٤

٢ - المرجع نفسه، ٣ / ٢. وراجع كلام نابليون في: رثيف خوري، الفكر العربيّ الحديث، بيروت: دار المكشوف، ط ٢، ١٩٧٣، ص

٣ - ألبرت حوراني، الفكر العربيّ في عصر النهضة، ص ٧٢

القسم الثاني:

قراءة البعد السلطوي في ألف ليلة وليلة

١ - مقدمة: اصطلاح النقاد على أنّ بدء الانحطاط هو مع احتلال المغول بغداد على النحو الذي أشرنا إليه في الفصل السابق. بيد أنّ الأدب العربي كان آخذًا في التراجع، نثرًا وشعرًا، قبل ذلك، أي منذ حوال القرن الحادي عشر الميلادي، عندما غرق الأدب، شيئًا فشيئًا، في التصنّع والزخرف. وحسبنا هنا أن نطالع بعض مقامات الحريري (١٠٥٤ م - ١١٢٢ م) شاهدًا على ما نقول.^(١) كما أنّ عصر الانحطاط لا ينتهي، كما يرى النقاد، أو يرى معظمهم، مع دخول نابليون إلى مصر، وبداية البعثات المصرية إلى فرنسة في أيام محمد علي باشا (مات ١٨٤٩ م)، بل يمتدّ إلى حوال منتصف القرن التاسع عشر، على الأقل على الصعيد الأدبي، وذلك لأنّ الذهنيّة الأدبية التي سادت طوال تلك القرون المظلمة، والتي نظرت إلى الأدب كصناعة (وبالتالي اعتبرته "صناعة") وعملٍ زخرفيٍّ، استمرّت حتى بوادر سقوطها، مع محمود سامي البارودي، ومع مرحلة العودة إلى الذات - الأمر الذي سنبينه لاحقًا -.

لهذا السبب رأينا أن نتناول دراسة نصّ "ألف ليلة وليلة" أتمودجًا شعبيًّا لأدب الانحطاط؛ فهذا النصّ ينتمي إلى المرحلة التي نشير إليها، على الرغم من نواته الفارسية والسنسكريتية - ولا سيّما أنّ قسمًا كبيرًا منه (وهو القسم المصري والبغدادي) قد وُضع في مرحلة متأخرة عن القسم الذي وُضع في المرحلة الأولى.

ويمثّل لنا عالم "ألف ليلة وليلة" عالم الشرق بكل ما فيه من مُذهِل. لكنّ الأهمّ هو أنّه يعكس لنا صورة الفكر الشعبي الذي يظهر فيه الصراع مع السلطة بشكل شائق ومثير. فبين المخيلة التي تنطلق من واقع الشعب، والمخيلة التي تحوّل الخارق واللامعقول إلى وسيلة لصدع الواقع، والنفاز منه إلى عمق الطموح الشعبي، تتجلّى صياغة سلطويّة رائعة، تتحوّل معها دلالة الخوارق إلى نقض لما يسلب الذات إمكاناتها، ويحوّلها إلى شيء مستلَب في فضاء القهر المتواصل.

١ - صحيح أن المقامة، بحدّ ذاتها، فنُّ صنعةٍ منذ نشوئها، لكنّ التصنّع فيها ازداد في المراحل المتأخّرة، مع الحريري مثلاً.

٢ - الخارق وخرق السلطة: البعد الدلاليّ الأوّل في كتاب "ألف ليلة وليلة" بُعد رافض. ويتجلّى هذا الرفض في لجوء الإنسان المقهور^(١) إلى كلّ ما هو خارق من جهة (كالجنّ، والغفاريت، والسحر، والمخلوقات العجيبة...)، وإلى الشطّار والعيّارين (أي اللصوص) الذي أحبّهم الشعب، ورأى فيهم مَنْ يمكنه أن يصحّح مسلك السلطة، من جهة أخرى (كابن حمدي أو لصّ بغداد الشريف، وعلي الزبيق، وأحمد الدنف...). وهذا اللجوء إلى البديل السلطوي هو محاولة تعويض للذات من السلطة الأخرى التي تعيّبها وتسحقها. من هنا يتحوّل الإنسان، أحياناً، إلى بطل خارق (أو شبه خارق)، يقوم بما يعجز عنه البشر أحياناً، فيمشي على الماء (كما فعل بلوقيا بعد أن دلّته الحيّة على العشب السحريّ)^(٢) مثلاً. وهذا التحوّل دليل على تحدّي الواقع تحدّيّاً يستحيل فيه الخيال إلى بديل من القوة، تتلاقى الذات فيه مع نفسها. والطبقات الشعبية هي الطبقات المسحوقة، لذلك يكون تحقيقها الخارق تعويضاً لها من الإهمال الذي تتعرّض له في الواقع اليوميّ. وهذه الطبقات الفقيرة هي الأكثر لجوءاً إلى الخرافات وإيماناً بها، بصورة عامة، "باعتبارها إحدى الوسائل التي تساعد على تخفيف آلامها، وتثير في خيالها آمالاً وإن كانت وهمية كاذبة إلا أنّها تساعدها على انتظار المستقبل الذي سيحمل الخلاص يوماً ما."^(٣)

يخلق التصادم بالواقع إحساساً بأنّ الإنسان مستلب، فتتحوّل الهوية إلى حقّ ضائع، تعمل الذات على استرداده بعنف أسطوريّ. ويتجلّى هذا العنف الأسطوريّ، بشكل خارق، مع ما هو نقيض الوعي، لأنّه وسيلة تلغي دلالة الزمن، وتسير خارجه في إطار اللامعقول. وهذا نوع من تحطيم العقل، لأنّ العقل نفسه مسؤول عن فعل الاستلاب الذاتيّ، والخصاء الانسانيّ، متى تفجّر الوعي فيهما. لقد أحال الاستغلال والاضطهاد المستمرّين الحياة - أولاً مع انقسام الأمبراطورية دويلات، ثمّ خلال عصر الانحطاط - إلى "سلسلة متّصلة من البؤس والشقاء، وقضياً على أمل الإنسان في تحسين أحواله، ما دفع بالجماهير البسيطة الفقيرة إلى البحث عن العزاء والراحة في عالم السحر وما وراء الطبيعة."^(٤) يتحوّل الخيال الشعبيّ إلى طاقة تواجه السلطة التي تقمعه، ويدعم الله هذه الطاقة بشكل أو بآخر. هنا يظهر عنصر المصادفة الذي ينتشل

١ - نستعير هذا الاصطلاح من الدكتور مصطفى حجازي.

٢ - راجع: لا مؤلف، ألف ليلة وليلة، دمشق: دار القاموس الحديث، لا طبعة، ٣٣ / ٥ وما بعدها (حكاية: حاسب كريم الدين)

٣ - إبراهيم بدران وسلوى الختماش، دراسات في العقلية العربية، بيروت: دار الحقيقة، ط ٢، ١٩٧٩، ١ / ١٤ - ١٥

٤ - المرجع نفسه، ١ / ١٨

البطل من المآزق، فالسندباد البحري يُنقذه وجود طائر الرّخ، ثمّ قطع اللحم التي يلقي بها التجار إلى وادي الأماس،^(١) والمرأة الإسرائيليّة المتعبدة ينقدها من الشيخين صاعقة من عند الله تقتلهما،^(٢) وحسن البصريّ ينقذه الله من عذاب الجوسّي، في المرّة الأولى، برياحه التي أخافت البحارة، فانقلبوا على المعذب،^(٣) ثمّ ينقذه الله من قمة الجبل وخطرهما في المرّة الثانية، بعد أن يلقي بنفسه في البحر من عل...^(٤) هذا التدخّل الإلهيّ يدعم الخارق بقوّة شرعية ماورائيّة، فيجتمع اللامعقول والله، ويتداخلان في بنية دلالية متكاملة: الخارق يتيح القدرة للإنسان المقهور، والله يبارك هذه السيطرة. وما إدخال الله في هذه الثنائية إلّا لربط ما يحطّم بنية العقل المنطقي بالواقع الديني الذي لا يقبل جدلاً. بذلك تستمد سلطة الخيال الجامح حقوقيّتها من المطلق نفسه الذي تستمدّ منه السلطة السياسية شرعيتها على أرض الواقع. هكذا يتمّ التعادل في الإطار السلطويّ نفسه: الإنسان (السلطة الدنيا) والله (السلطة العليا/ المطلق)، ولكن بانحراف صغير مهمّ: فمن يملك القوة يصعد هذه المرّة من تحت، من أرض الشعب، ولا ينزل من فوق، من طبقة الأشراف والأغنياء. والله يستجيب دائماً للإنسان الذي ينتمي إلى الشعب، لأنّه تقيّ، طاهر، وهذا المفهوم هو جزء من بطولته (حسن البصريّ "قعد وقرأ ما تيسر له من القرآن، وسأل الله تعالى أن يهون عليه - إمّا بالموت وإمّا بالخلاص - من هذه الشدائد، ثمّ صلّى على نفسه صلاة الجنّاة، ثمّ رمى نفسه في البحر، فحملته الأمواج على سلامة الله تعالى، إلى أن طلع من البحر سالمًا بقدرة الله تعالى".^(٥) والبطل بسيط ومعقد في آن: فهو بسيط لأنّ تركيبته النفسيّة واحدة (= يكره الظلم، أو يعاني فقدان، سواء أكان أميرًا، أم من عاقمة الشعب، يمثّل المروءة، عادل إلى حدّ كبير، تقيّ، إلخ...)؛ وهو معقد لأنّ فيه جدلية غريبة: قادر على اختراق أشدّ العوائق صعوبة، من جهة، ومسير، خاضع للقدر، من جهة أخرى؛ أي أنّه قويّ وضعيف في وقت واحد. لكنّه، في كلّ الأحوال، لا يقهر، وينتهي عمله بالتحقيق. وهو، وإن يكن القدر يساعده بشكل أو بآخر، إلّا أنّه يبقى رهينته.

١ - راجع: ألف ليلة وليلة، ١٣٥ / ٥ وما بعدها (السفرة الثانية)

٢ - المصدر نفسه، ١٨٥ / ٤ - ١٨٦

٣ - المصدر نفسه، ١٢٩ / ٦ - ١٣٠

٤ - المصدر نفسه، ١٣٤ / ٦

٥ - الموضوع نفسه

سبب هذه الجدلية الشائقة وضع الإنسان المقهور الذي يختار بطله في القصة، أو يصير هو فيها بطلاً. فهو يعيش في قلق المستقبل باستمرار، لأنه عاجز عن السيطرة على حاضره، فمصيره يفلت منه؛ لذلك يلجأ إلى القوى الخارقة للسيطرة عليه. فالإنسان المقهور، بطبيعته، إنسان "جبري، مستسلم،" ^(١) لأنّ الواقع يجعله كذلك، فهو أقوى منه. و"القدرية تنظّم الاعتباط الذي يحيط بوجوده"، ^(٢) وتبرز كدفاع "حين يصل عجز الإنسان إلى مداه، وتنعدم قدرته على توجيه الأحداث والتأثير في الظروف، وهي تتضمن محاولة ذاتية للسيطرة على المصير من خلال القول إنّ هذه هي طبيعة الأمور." ^(٣) ويشير شوقي عبد الحكيم إلى أنّ حجر الزاوية في ما يمكن أن نسميه "العقل الأسطوريّ أو الخرافي"، في التراث العربي الإسلامي، "وهو القدرية ومترادفاتها من دهرية ووعيدية، أي الإيمان المفرط في القدرية والوعيدية والدهرية." ^(٤) واللجوء إلى السحر والجنّ والعفراريت - إلى الخارق بشكل عام - هو نوع من الرفض، من غير الخروج من الإطار العامّ لأدوات الوجود: فالجنّي، مثلاً، يمثّل القدر، ولكنّه قد يخدم الإنسان أو البطل، بإرادة الله. في هذا الإطار يمثّل القدر دوراً مختلفاً عن دوره في المفهوم الإسلامي، فهو يبدو كأنّه امتحان، ينجح فيه البطل باستمرار. ولكنّ طابع المصادفة لا يفارقه. لذلك نقول إنّ القدر، على كلّ حال، يخدم البطل في قصص "ألف ليلة وليلة". قال المغربي لجودر: "وصرنا نعالج حتى خدّمنا مردّة الجنّ والعفراريت." ^(٥) يقول مصطفى حجازي: تسقط على الجنّ والعفراريت "قدرات كبيرة على تحقيق ما يعجز المرء عن تحقيقه بجهده، كما تسقط عليها شروها من ناحية، واسترضاؤها وجلبها إلى صفّه، حليفة له في معركته مع أعدائه، وخادمة لمصالحه من ناحية ثانية." ^(٦) إنّّه يسيطر عليها، إذًا، بشكل أو بآخر. وقد "تحوّلت الأدوار التي يقوم بها الجني في العصور الإسلامية التالية (بعد الأموي) إلى المارد الخادم الذي يقوم بتحقيق الأحلام الاقتصادية أو الاجتماعية التي تملأ أذهان العامة، خصوصاً في مراحل الاستغلال الاقتصادي، ابتداء من القرن الرابع الهجري، وحتى نهاية العصر العثماني." ^(٧)

١ - مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص ١٦١ - ١٦٢

٢ - المرجع نفسه، ص ١٦٨ - ١٦٩

٣ - المرجع نفسه، ص ١٦٩

٤ - شوقي عبد الحكيم، الحكاية الشعبية العربية، بيروت: دار ابن خلدون، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٧ - ٢٨

٥ - ألف ليلة وليلة، ٥ / ٢٢٣ (ليلة ٦٢٥)

٦ - مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص ١٥٥

٧ - إبراهيم بدران وسلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية، ١ / ٢٨

٣ - الإنسان وخرق السلطة (بطولات الشطار والعيارين): الإنسان هو العنصر الأساس لضرب الواقع في قصص "ألف ليلة وليلة"، مستعيناً بالخرق، أو بذكائه. ^(١) هذا الإنسان البطل إما أن يكون أميراً، أو رجلاً من عامة الشعب، وفي أكثر الأحيان من اللصوص الذين استحوذوا عطف المخيلة الشعبية. يقول شوقي عبد الحكيم: "يلاحظ أنّ حكايات اللصوص والخطّافين تكثر وتزدهر في أواخر كلّ أحقاب حضارية، حين تسرع تلك الحضارة إلى الأفول." ^(٢) ولصوص "ألف ليلة وليلة" نوعان: بعضهم سفلة ورعاع، ينتهي بهم الأمر إلى الهلاك (فالمجوسي يقتله حسن ^(٣) مثلاً)، وبعضهم أصحاب مروءة وأفضال. هؤلاء ينصرهم الله، ويعملون هم لنصرته (كما هي الحال مع علي الزبيق، ولص بغداد الشريف). فسيرة علي الزبيق، مثلاً، هي سيرة "الثورة على غياب القانون وفساد النظام، ولصوص القانون ومغتصبي النظام." ^(٤)

والسبب الرئيس في كون هؤلاء الأبطال لصوصاً هو أنّهم من الشعب المحروم الذي يعاني خللاً في الحقوق والممارسة القانونيّة. وقد رأى بعضهم أنّ هؤلاء هم في قصص "ألف ليلة وليلة" تعبير عن موقف الشعب من التجار والحكام، "وتجسيم لأحد جوانب الشخصية القومية إزاء الدخلاء الذين استلبوا حقّه في الرزق والحكم." ^(٥) ورأى بعضهم أنّ الخيال الشعبي أحبّ هؤلاء اللصوص، لأنّهم رأوا في الحكام والقوّاد السفاحين الحقيقيين. ^(٦) وربما كان من الشائق أن نذكر بأنّ معظم هؤلاء كانوا أشخاصاً تاريخيين، ذكرهم بعض المؤرّخين. ^(٧) ولكنّهم في "ألف ليلة وليلة" تسيطر المروءة على تصرفاتهم، وهي أعظم الفضائل في المجتمع الشعبي. ^(٨)

١ - كما هي الحال في قصة "الدليلة المحتالة" التي يقول فيها كتاب "ألف ليلة وليلة": "وكانت صاحبة حيل وخداع ومناصف، وكانت تتحيل على الثعبان حتى تطلعه من وكره! وكان إبليس يتعلّم منها المكر." (ألف ليلة وليلة، ٦ / ١٣ - ١٤)

٢ - شوقي عبد الحكيم، الحكاية الشعبية العربية، ص ١٤٣

٣ - ألف ليلة وليلة، ٦ / ١٣٨

٤ - محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين، ص ٣٤٦

٥ - المرجع نفسه، ص ٢٦٢

٦ - المرجع نفسه، ص ٢٦٣

٧ - راجع فصل: السلطة في العصر العباسي، مقطع: الشطار والعيارون.

٨ - محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين، ص ٢٧٦

يكسر هؤلاء المتمرّدون طوق الحصار - حصار القهر - الذي يحيق بالشعب، وقيمون توازنًا هدفه ترجيح كفة المجتمع المثالي. وفي اختيار اللصّ التاريخي بطلاً وقائدًا شعبيًا شرخٌ لثقل التاريخ. فالمخيلة الشعبية تكسر السياق التاريخي المنطقي، لتطرح نفسها: هذا البطل الذي اعتبره التاريخ لصًا خارجًا على القانون، هو، بالنسبة إليها، منقذ، لأنّ مُطَبِّق القانون هو اللصّ. هكذا تنعكس المسيرة التاريخية بوساطة الخيال، ويسير إلى جانب الزمن المنطقي الصارم زمن آخر لامنطقي، يجعل من صحّة الأول موضع شكّ، وهذا معنى عميق من معاني التمرد، يواجه به الإنسان المقهور واقعه القاهر: إنّه يرفضه بالشكّ، ثمّ يجعل مكانه زمنًا آخر، أكثر منه امتلاءً، ولكنّه امتلاء سديمي، إذا صحّ التعبير. فالخليفة نفسه يقبل بدور اللصّ - البطل، ويُجري له مرتبًا (جامكيّة). يقول "ألف ليلة وليلة": "كان في زمان خلافة هرون الرشيد رجل يسمى أحمد الدنف وآخر يسمى حسن شومان؛ وكانا صاحبي مكر وحيل، ولهما أفعال عجيبة. فبسبب ذلك خلع الخليفة على أحمد الدنف خلعة، وجعله مقدم الميسرة. وجعل لكلّ منهما جامكية في كلّ شهر الف دينار." (١) وفي الواقع، إنّ هذه المناصف التي يقوم بها الشطار والفتيان تكشف أوّل ما تكشف عن عجز السلطة الرسمية، وإنّ لصوصيتهم ليست غاية في حدّ ذاتها بقدر ما هي وسيلة من وسائل التمرد حتى يصل صوتهم إلى الخليفة، ويقف بنفسه على مواطن الخلل في البلاد. (٢) حتى دليّة المحتالة كانت الغاية من مكرها "موجهة أساسًا إلى القائمين على النظام والمسؤولين عن أمن الدولة... وتعكس من خلال التحدي أو الصراع بين الطرفين العفن الداخلي الذي يستشري في جسد الدولة"، (٣) وهدفها في الأساس أن تحصل على مرتب زوجها من الخليفة. تقول زينب النصابة لأمتها دليّة المحتالة: "قومي اعلمي لنا حيلة ومناصف لعنّا بذلك يشيع لنا صيت في بغداد فتكون لنا جامكية (مرتب) أينا. فقالت لها: وحياتك يا بنتي لألعبنّ في بغداد مناصف أقوى من مناصف أحمد الدنف وحسن شومان." (٤) نستشفّ من هذا الكلام حاجة إلى التأكيد على الذات، فمن يؤكّد على ذاته يُجر له الخليفة مرتبًا. معنى ذلك أنّ الحاجة إلى القوّة أساس في إثبات الذات. والقوّة إمّا أن تكون بفعل تدخل خارجي من عالم اللامعقول (الجنّ، العفاريت، السحر...)، وإمّا أن تكون تفجيرًا للطاقة

١ - ألف ليلة وليلة، ٦ / ١٣ (نحاول أن نترك النصّ الحرفي من "ألف ليلة وليلة" كما هو.)

٢ - محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين، ٣٧٤

٣ - المرجع نفسه، ص ٢٦٥

٤ - ألف ليلة وليلة، ٦ / ١٤

الإنسانية المنطقية (اللجوء إلى الذكاء والحيلة). وفي كلتا الحالتين فإن الحاجة إلى العنف، بشكل أو بآخر، ماسّة. وعلى الرغم من جدليّة هذين الطرفين: الطرف الخارق اللامعقول، والطرف المنطقي الإنساني، فإنّ تكاملاً بينهما يبدو جلياً: فالمهمّ أن تخدم القوّة الإنسان في تحقيق ذاته. والحيلة والدهاء لا يقلان أهمية عن الخارق، بل لهما الدور نفسه؛ فعلي الزبيق يتغلّب بذكائه على السلطة الرسمية، فتعجز دائماً عن القبض عليه. يقول "ألف ليلة وليلة" إنّ أتباع صلاح المصريّ مقدّم ديوان مصر كانوا "يعملون مكاييد (كذا) للشاطر علي (علي الزبيق) ويظنون أنّه يقع فيها، فيفتشون عليه فيجدونه قد هرب كما يهرب الزبيق، فمن أجل ذلك لقبوه بالزبيق المصريّ".^(١)

والعنف في هذا المجال أمر محتوم، لأنّه دَفْعٌ للأذية. وهو مظهر من مظاهر التمرّد على العنف الآخر. ولكنّه عنف أسطوريّ، أي أمل بانفجار يمكن أن يصدّع وعي التاريخ المرّ وثقله. بتعبير آخر، إنّ محاولة دؤوب لتدمير هشاشة الزمن، وتأسيس زمن - ولو أسطورياً - يمكنه أن يستوعب طموحات الذات وتوقها إلى واقع خالٍ من الخلل. وقبل انفجار العنف في مجتمع الإنسان المقهور، "فإنّه يُعاش (كذا) كأمل، نرى البرهان عليه في التعطّش المفرط إلى القوّة بكلّ مظاهرها، إلى الجبروت والسيطرة بكلّ عنفوانها، عند جماهير المجتمع المتخلف".^(٢) وهذا هو دور القوى الخارقة والأبطال في "ألف ليلة وليلة". فهي كلّها بديل من قوّة الشعب المسحوق. "والواقع أنّ العنف المدمّر هو في نهاية كلّ تحليل فعل سحريّ، فعلٌ قوّة مطلقة تسيطر على الواقع وتقلب المصير رأساً على عقب، واقع المهانة والعجز والقهر، والمصير المجهول الحافل بكلّ احتمالات القلق وانعدام الشعور بالطمأنينة".^(٣)

٤ - البطل الشعبيّ والخلافة: على الرغم من أنّ البطل الشعبيّ واجه المظالم والظالمين، وتحدّى الواقع، وعلى الرغم من أنّه لجأ إلى العنف الأسطوريّ (أو الخيالي) لاسترداد ذاته والسيطرة على مصيره الذي تحكّم به طغاة ظالمون، لم يفكر قطّ في الخروج على الخليفة. وهذه ظاهرة طريفة ولافتة، لأنّها تعكس مفهوماً يصبّ مباشرة في إطار المفهوم التقليدي للسلطة. فتورة الشطّار والعيارين لم تشمل الثورة على الخليفة، لأنّها لم تكن تريد أن تنور على الخلافة الإسلامية، فالخلافة "ظلت في خلد الوجدان العربي رمزاً لعصر ذهبيّ دالت أيامه، ومن ثمّ لم

١ - المصدر نفسه، ٦ / ٣٥

٢ - مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص ٢٠٢

٣ - المرجع نفسه، ص ٢٠٢ - ٢٠٣

يكن عبئًا اختيار الرشيد هنا... رمزًا مجسمًا للعصر الذهبي في الحضارة الإسلامية، وللخلافة الإسلامية، كما ينبغي أن تكون في التصوّر التاريخي والديني والشعبي، ولذلك لم يحاول القاصّ الشعبيّ أن يخرج على قاعدة "التفويض الإلهي" في الحكم، ولم يتخيّل نظامًا بديلاً كان مقيدًا بها وبمبدأ الوراثة في الحكم.^(١) فبطولة الشطّار كانت تحقيقًا لوجدان الأمة العربية في إطار فكرة الخلافة الإسلامية، وعلى ضوء الإحباط التاريخي الذي عاناه الشعب، فرأى أن يدين الظالمين، ويرفع من شأن المتمرّدين عليهم؛ وهذه الحكايا الخرافية "غالبًا ما تتندّر بغياب العدالة، والقضاة المرتشين، والحكّام السفهاء، والوزراء الحمقى، وأفعوانية المشعوذين، وتجار الأديان، وخصيان السلطة وتهافتهم ونفاقهم"^(٢)، ولكنّ الخليفة يبدو فيها دائمًا محقًا، عادلاً، لا يظلم أحدًا. وربما كانت صورة الخليفة، في القصص الشعبي، هي ما يتوق الشعب إلى أن يجده في الواقع، ولكنّه لا يقبل بأن يثور عليه، لأنّه الإطار الخارجي الذي يحافظ على وجوده القومي والديني. فالخليفة يبقى دائمًا مصدرًا أخيرًا لتصحيح الخلل، ولكنّ على البطل أن يُظهره له.

وهذا التصوّر نابع من طبيعة الذهنية العربية التقليدية التي تتمسّك بوجودها في الواقع، عن طريق الخليفة الذي يمثّل لها المشيئة الإلهية، ينقّذها إنسان ينوب عن الله في الأرض. لذلك يبقى التصوّر الشعبي للخليفة، متمثلاً في هرون الرشيد، تصوّرًا للمثال، وحفاظًا على البعد القومي، وطموحًا إلى استقرار نفسيّ، عندما يعرف المرء أنّ هناك من يصحّح له أوضاعه السيئة، لو عرف بها. ودور البطل هنا أن يمثّل العدل، وتنوب إرادته عن إرادة الخليفة مصدر كلّ عدل. إنّه سيف الخليفة، إذا صحّ التعبير، يقطع أيدي الشرّ من حوله. ولا بأس من الاستعانة بالخارق، طالما أنّ هذا الخارق خادم للعدل، ولسيف العدل.

والدور الذي يمثّله الخليفة لا يمكن أن يمثّله سواه. وإذا ما تحوّل إلى ظالم، سقط كلّ مفهوم عدل في المخيلة الشعبيّة، واختلّ العالم اخلاصًا لا مجال لإصلاحه بعد. فالخليفة هو نقطة التوازن الأعمق في العالم، لذلك ينبغي ألاّ يُمسّ، وهو من صلب الإطار الفولكلوري، لا يتمّ هذا الإطار بغيره. وطالما أنّ الأبطال

١ - محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين، ٢٩٢

٢ - شوقي عبد الحكيم، الحكاية الشعبية العربية، ص ١١

والشخصيات يتحرّكون ويفعلون بالقياس إلى الدين وسلاحه،^(١) فلا مفرّ من ممثل لعدل الدين، يقوم على توازن المجتمع، وعلاقة الذات به.

٥ - خاتمة وخلاصة: هكذا يمثّل لنا "ألف ليلة وليلة" صورة للشرق الشعبيّ - والفولكلور، بطبيعته، صدى للماضي؛ إلاّ أنّه، في الوقت نفسه، "صوت الحاضر المدوّي. إنّهُ الماضي الحيّ، بوظيفته الاجتماعية والاحتجاجية، كانعكاس ومعادل للصراع الطبقيّ وسلاح له."^(٢) وليست قراءة هذه القصّة، على النحو الذي قمنا به، إلاّ محاولة لتصوير الصراع السلطويّ العنيف الذي تميّز به، بشكل أو بآخر، كلّ القصص والسير الشعبية التي ظهرت في عصر الانحطاط.

١ - يقول الحسن البصري للمجوسي قبل أن يقتله: "أمسك يدك يا ملعون، يا عدوّ الله وعدو المسلمين، يا كلب يا غدار، يا عابد

النار، يا سالك طريق الفجّار. أتعبد النار والنور، وتقسم بالظل والحور؟" (ألف ليلة وليلة، ٦ / ١٣٧)

٢ - شوقي عبد الكريم، الحكاية الشعبية العربية، ص ٨

الباب الثالث:

تشكّل السلطة في عصر النهضة

١ - القسم الأول: نظرية السلطة في عصر النهضة

أ - الفصل الأوّل: النهضة والسلطة

ب - الفصل الثاني: نظرية الأدب والسلطة في عصر النهضة

٢ - القسم الثاني: جبران خليل جبران - التمرد / روح الحداثة

القسم الأول: نظرية السلطنة في عصر النهضة

الفصل الأول:

نظرية السلطنة

١ - مقدمة: تحديد النهضة/ بين النهضة والعصور التقليدية السابقة: عصر النهضة تحوّل بارز في نمطي الفكر والحياة العربيين. فهو، من جهة، وعي واستدراك وإعادة نظر، وهو من جهة أخرى تنظيم جديد للوعي العربي، وإعادة تشكيل للشخصية العربية والقومية. والفرق بين عصر الانحطاط وعصر النهضة، هو أنّ الانحطاط يمثّل انفصامًا بين الوعي العربي والذات العربية، أدّى إلى تغييب عناصر الهوية العربية التي سبق أن فصلناها، في ضباب حكم غير عربي (أيوبي - مملوكي - تركي) يحاول الإفادة من غياب الوعي العربي أو تغييبه. في حين أنّ عصر النهضة كان عصر إعادة تلمّس لعناصر الهوية العربية المغيّبة، ووعي لأبعاد هذا التغييب. وهو تلمّس مستجدّ للذات في محاول لتبصّر شكلها، وإعادة إدخالها إلى التاريخ كذات فاعلة، لا منفعة وحسب. وفي حين كانت العصور الكلاسيكية القديمة صورًا لبسط هذه الذات، كان عصر النهضة عصر تأسيس ذاتٍ عربية متجدّدة، تحمل بذور الذات القديمة، أي عناصر الهوية، بشكل أو بآخر، وتضيف إليها بذورًا جديدة، يمكن أن تجعلها متحوّلة. "فمنذ النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، بدأت ردود فعل (الجسم العربي) على محاولات القضاء على (روحه)، فكانت اليقظة ردّ فعل حيّاتي على مؤامرة (طمس الهوية العربية) وتزوير معاني (الإسلام والتراث العربي)".^(١) وهكذا تأخذ مرحلة النهضة معناها ومدلولها، من خلال تحديد حدود "الضياع" التي عرفها عصر الانحطاط.^(٢) فالنهضة انبعاث للشخصية العربية قبل كلّ شيء، والمرحلة الممتدّة من ١٧٩٨ حتى حوال منتصف القرن العشرين، أو قبل ذلك بقليل، كانت مرحلة البحث عن الهوية الضائعة.^(٣)

١ - الياس فرح، مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية، ص ١٢٩

٢ - المرجع نفسه، ص ١٣١

٣ - المرجع نفسه، ص ١٣٢

ويمكننا اعتبار أنّ النهضة قد بدأت، فعلاً، في مطلع القرن التاسع عشر، على الصعيدين الاجتماعي والفكري. ولكنها لم تبدأ على الصعيد الأدبيّ إلا حوالاً منتصف القرن المذكور؛ وكانت بذورها قد راحت تظهر في لبنان، منذ مطلع القرن الخامس عشر، مع البعثات إلى الغرب، منذ مدرسة رومة المارونيّة، ومطبعة دير قزحيا (سنة ١٦١٠)، وسواها.^(١) على أنّ هذا النشاط الفكري ظلّ مقتصرًا على لبنان، من جهة، وظلّ محصورًا، إلى حدّ كبير، بالفكر الديني المسيحي، ولا سيّما الماروني منه، من جهة أخرى. وما بدأت النهضة الفعلية إلا عندما فتح العرب أعينهم على العالم الغربي، ونظّموا إليه بعثات علمية وثقافية، أي، تحديداً، مع محمد علي باشا، وبعثاته إلى فرنسة.

وينتهي عصر النهضة بانتهاء مرحلة استعادة الذات، وتذكّر الماضي وتنشيطه، أي بإدراك الهوية. ومع جيل الحداثة، فيما بعد، ندخل مرحلة الاستمرارية التاريخية والتفاعل والفعل. فالفرق بين مرحلة النهضة ومرحلة الحداثة هو أنّ الأولى كانت تلمّسًا، واستعادة، وتذكّرًا وبعثًا للماضي، ولكنّ مع ذلك كانت بذورًا لتحوّلات مستقبلية؛ في حين أنّ المرحلة التالية (الحداثة) هي خلقٌ وعي جديد للذات في الكون، وعي ليس مجرد ارتباط بالماضي أو امتداد له، بل تحقيق للوجود، وتطلّع نحو المستقبل، واشتراك للعرب في صنع التاريخ.

٢ - تيارات النهضة: يُظهر لنا استقراء الفكر النهضويّ تيارات ثلاثة في تحديد الهوية والذات. فواحد سلفيّ يتجلى في الدعوة إلى تنقية الدين من الشوائب والخرافات التي لحقت به، بفعل الانحطاط، لكي يجعل الإنسان متلائمًا مع نهضة العصر، ومع ذاته (جمال الدين الأفغانيّ ١٨٣٩ م - ١٨٩٧ م) - محمد عبده (١٨٤٩ م - ١٩٠٥ م) - رشيد رضا (١٨٦٥ م - ١٩٢٥ م) - شكيب أرسلان (١٨٧٠ م - ١٩٤٦ م)، ما يعني الدعوة إلى وحدة إسلامية، أو "جامعة إسلامية"، هي أبعد من مفهوم الوحدة العربية؛ وتيار ثانٍ يتجلى في نمطين من التفكير: واحد يدعو إلى قومية عربية، يجتمع فيها العرب كأمة لها تاريخ متماسك، متكامل (نجيب العازوري (مات ١٩١٦ م) - إبراهيم اليازجي (١٨٧٦ م - ١٩٤٠ م) - ساطع الحصري (١٨٨٠ م - ١٩٦٨ م)... وآخر يدعو إلى قومية إقليمية، أضيق من القومية العربية

^١ - راجع:

- جبران مسعود، لبنان والنهضة العربية الحديثة، ص ٣٣ وما بعدها.

- مارون عبود، أدب العرب، بيروت: دار مارون عبود ودار الثقافة، ط ٣، ١٩٧٨ - ١٩٧٩، ص ٣٨٧ وما بعدها.

(رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ م - ١٨٧٣ م) - مصطفى كامل (١٨٧٤ م - ١٩٠٨ م) - أديب إسحق (١٨٥٦ م - ١٨٨٥ م) - سلامة موسى (١٨٨٧ م - ١٩٥٨ م): القومية المصرية الفرعونية، وطه حسين (١٨٨٩ م - ١٩٧٣ م): القومية المتوسطة، وميشال شيحا (١٨٩١ م - ١٩٥٤ م): القومية اللبنانية، والبطريك مار شمعون (١٨٨٧ م - ١٩١٨ م): القومية الآشورية؛ وتيار متطرف ثالث، يدعو إلى الكوزموبوليتيكية، أو إلى النزعة الإنسانية الشاملة ذات الوجه الاشتراكي اليساري (فرح أنطون (١٨٧٤ م - ١٩٢٢ م))، وقد يأخذ بالفلسفة المادية (شيلي الشميل (١٨٦٠ م - ١٩١٧ م)). ويرى أنطون المقدسي أنّ أطروحات النهضويين تقوم على جدل بين نظريتين، أو نمطين من التفكير: الأول يحاول أن يدفع الذات العربية القومية إلى الأمام، إلى التطور، والنمط الثاني يلغي الذات القومية، وي طرح فكرة الذات الإنسانية الكلية. الخطّ الأول قوميّ، والثاني كوزموبوليتيكيّ. الأول يتّهم الثاني باللاقومية، والثاني يتّهم الأول بالرجعية.^(١) وهذا التقسيم صحيح إلى حد كبير، إذا أضفنا إليه التيار السلفي.

من خلال هذه التيارات الثلاثة يمكننا أن نحدّد النظريّة السلطوية التي طرحها عصر النهضة، ونستقرئ منها عمليات الخرق التي طفت على صفحة التاريخ.

٣ - العرب والغرب / النهضة والفكر الغربي: لا شكّ في أنّ حملة نابوليون إلى مصر قد فتحت أعين العالم العربي على عالم جديد، مختلف عن عالم العرب، بجرّهم في أوّل الأمر، ودفعهم إلى دراسته، والتفاعل مع أفكاره. تلك كانت الصدمة العميقة الأولى التي أيقظت العقل العربي من سباته الطويل، وحثّته على وعي ذاته مجدداً، وتأملها. وبالتالي أجبرته على العودة إلى جذوره، واسترجاع أصالته المفقودة. ولكنّ هذه الصدمة فتحت أعين العرب على نُظُم جديدة، في وقت كان مجتمعهم بأمرّ الحاجة إليها. وبدأ العرب يشعرون بأنّ تبني صيغ المجتمع الغربيّ أمر حيويّ، لإنعاش مجتمعهم. وكان سؤال قد بدأ يطرح نفسه، منذ حملة نابوليون، بين أوساط المفكرين: هل يمكن استنباط قاعدة للإصلاح من مبادئ الشريعة الإسلامية، أو أنّ عليهم الالتجاء إلى التعاليم الأوروبية الحديثة؟^(٢) وقد حاول بعض المفكرين أن يسوّغ الالتجاء إلى نُظُم الغرب، وتبني مؤسساته، بمفاهيم إسلامية. وتمّ تنظيم حزب سياسيّ هو "حزب الشباب العثماني"

١ - أنطون المقدسي، مقال: الصورة العربية للحضارة الأوروبية، مجلة الآداب، السنة ٣١، عدد ٤ - ٥، ص ٢٣

٢ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٩٠

انتقد تصرّف الحكومة الأوتوقراطيّ. على كلّ حال، اصطدمت محاولات الإصلاح، في الدولة العثمانية، بالمحافظين المتديّنين أوّلاً، لأنّهم كانوا يريدون أن يحتفظوا بأساس الدولة التقليدي. (١) وفي مصر، حاول محمّد علي باشا، ثمّ ابنه إبراهيم (مات ١٨٤٨ م) أن يؤسّس دولة تنفصل عن الدولة العثمانية، وتمتدّ في أنحاء العالم العربي، بدءاً بمصر، ومركزها القاهرة. لذلك حاولا إيقاظ القومية العربية، وإن كان مشروعهما لم يتم. (٢) فليس غريباً أن نجد إبراهيم بن محمد علي يقول للبارون بوكونت: "ما أنا بتركيّ، بل أنا ابن مصر. إنّ شمسها قد غيّرت دمي فجعلتني عربيّاً قحّاً" (٣) (فهذا الحاكم كان ألبانيّ الأصل). لهذا السبب، اعتمد محمد علي على الغرب، في تنفيذ مشروعه، وانفتح على حضارته شيئاً فشيئاً، فراح يرسل البعثات العلمية إليه. (٤) وظلّت المشكلة الأولى، بالنسبة إلى المفكرين، إقناع المسلمين بوجوب الأخذ عن الحضارة الغربية. فخير الدين التونسي (١٨١٠ م - ١٨٧٩ م)، مثلاً، حاول في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" أن يقنع المسلمين الذين ينفرون من كلّ ما يصدر عن غير المسلمين بضرورة انفتاحهم على كلّ ما هو صالح، ومنسجم مع الدين. وكان محور تفكيره الأمة الإسلامية، بمفهومها الواسع. (٥) واعتبر أنّ الاقتباس من أوروبا لا يعني تبنيّ الدين المسيحيّ، بل إبدال المؤسّسات الإسلاميّة الحديثة بالمؤسّسات القديمة. (٦) وكان يرى أنّ سبب تقدّم الغرب على الشرق هو تأمينه العدالة والحريّة لجميع مواطنيه. (٧) ويبقى رفاة رافع الطهطاوي، في عصره، أكثر المفكرين الشرقيين الداعين إلى الأخذ بأفكار الإصلاح الغربية؛ كما كان من أكثرهم إعجاباً بالثورة الفرنسية التي لفتت أنظار الشرقيين، على العموم. يقول إلياس أبو شبكة (١٩٠٣ م - ١٩٤٧ م): "وبدهيّ (كذا) أن يتعشّق الشرقيون الذين عانوا ما عانوه من المظالم والرقّ في مختلف العهود الإقطاعيّة مبادئ هذه الثورة التي تميّزت عمّا تقدمها من المبادئ

١ - المرجع نفسه، ص ٦٨

٢ - أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٧٣، ص ١٠٣

٣ - المرجع نفسه، ص ١٦. و: يوسف عز الدين، الشعر العراقي، القاهرة: دار المعارف، لا تاريخ، ص ١٢٢

٤ - كانت هذه البعثات ذات طابع عسكريّ، هدفها تقوية الجيش. ويبدو أنّ هذا الحاكم كان يريد أن يخلق جيشاً حديثاً، يستطيع به أن يواجه الدولة العثمانية، وأن ينقذ مشروعه.

٥ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١١٤

٦ - المرجع نفسه، ص ١١٨

٧ - أنطون المقدسي، مقال: الصورة العربية للحضارة الأوروبية، ص ٢١

بأنّها لم تميّز بين الخلق إلاّ بمقدار ما يتميّزون بفضائلهم ومواهبهم. لقد قامت الثورة الفرنسية على الفلسفة الصحيحة وهي اكتشاف شريعة الله في المجتمع، وتطبيق قوانين الشارع عليها.^(١) وقد ظهر في مصر، في القرن التاسع، عشر "رجال أفذاذ كانوا رواد الحركات الإصلاحية في الحياتين الفكرية والاجتماعية، والسرّ في عظمتهم أنّهم قبسوا قبسًا من ثقافة الشرق، وقبسًا من ثقافة الغرب."^(٢)

ويعتبر الطهطاوي بحقّ من أعظم "المجاري التي تسرّبت خللها إلى الشرق العربي آثار من مبادئ الثورة الفرنسيّة وكبار مفكريها."^(٣) فقد نظر إلى المبادئ التي استوحت منها هذه الثورة نظرة إعجاب وتقدير،^(٤) وحاول أن يوفّق بين التقاليد الشرقية ومبادئ تلك الثورة.^(٥) ولكنّه كان يحرص على أن يقيم فاصلًا بينه وبين الحضارة الغربية، يحميه من الاندماج فيه.^(٦) وكانت آراؤه في السياسة شائقة في عصره، بفعل تأثره بالفكر الفرنسي، فقد قسم السياسة، نظريًا، إلى سياسة داخلية، وسياسة خارجية. وكانت معلوماته السياسية تنبع، في أساسها، من مصادر أوروبية حديثة في عهده. وأكّد على حرّية الجماعة المحكومة، وعلى أنّها "قوة أهلية"، لها الحق في التمتع بالرفاه، وهذا أمر مهمّ، بالنسبة إلى الممارسة السلطوية في بلاده آنذاك. وعندما طرح نظريّة الميثاق الذي ينظّم العلاقة بين سلطات الدولة والمواطنين، حاول أن يقول إنّ هذه الفكرة لا تتعارض والدين (لأنّ القرآن لم ينصّ عليها)، وأنّها أمر مهمّ في الحكم الإسلامي الصحيح.^(٧) كما رأى أنّ الدساتير التي تجعل سلطة الحاكم مقيدة لا تتعارض، هي الأخرى، مع الإسلام.^(٨) وقال بالثورة على الحاكم الجائر، وبخلعه لمصلحة الأمة.^(٩) ودعا إلى ممارسة الحرّية الدينية، وحرية الرأي

١ - إلياس أبو شبكة، روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجية، بيروت: دار المكشوف، ط٢، ١٩٤٥، ص ٥٤

٢ - جمال الدين الشيبان، رفاة رافع الطهطاوي، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ص ٢١

٣ - رثيف خوري، الفكر العربي الحديث، ص ٩٨

٤ - المرجع نفسه، ص ٩١

٥ - المرجع نفسه، ص ٩٢

٦ - أنطون المقدسي، مقال: الصورة العربية للحضارة الأوروبية، ص ٢٠

٧ - شكري النجار، مقال: الفكر السياسي عند الطهطاوي، مجلة الفكر العربي، عدد ٢٢، أيلول/ تشرين الأول ١٩٨١، ص ٤٦٠

٨ - المرجع نفسه، ص ٤٦١

٩ - المرجع نفسه، ص ٤٦٢

١٠ - المرجع نفسه، ص ٤٦٣

والسياسة والتملك والتحرّك والانتقال، وإن يكن طرحه مبدأ الحرّيّة الدينية يحدّه عدم الخروج على أسس العقيدة. (١)

تدور القضية التي شغلت الطهطاوي (وهي نفسها القضية التي شغلت خير الدين) حول السؤال: كيف يمكن للمسلمين أن يصيروا جزءاً من العالم الحديث، من غير أن يتخلّوا عن دينهم؟^(٢) لقد ظلّ هذا المفكّر، في فكرته عن الدولة، وعلى الرغم من كلّ ما قال، يعتقد الفكرة الإسلاميّة المأثورة، لا الفكرة الليبراليّة، معتبراً أنّ للحاكم السلطة التنفيذية المطلقة،^(٣) وهو "ممثل الله".^(٤)

كان هذا المفكر يلحّ على "عدم التعارض بين الموروث العربيّ والمدنيّة الحديثة، فهو يوفق بين الدين والحضارة".^(٥) وقد نظر إلى التمدّن من موقع الإيمان المسبق بالإسلام، فاصلاً بين العلم والدين. فالمعرفة لا تتناقض وإياه، لذلك على المسلم أن يطلبها، ويسقط الأفكار التي تفسد الدين. وهذا الموقف ليس بعيداً من موقف العرب القدامى، كابن رشد (١١٢٦ م - ١١٩٨ م).^(٦) ثمّ إنّ استعمل معايير الإسلام للكشف عمّا اعتبره ثغرات في حضارة الغرب.^(٧)

انطلق الطهطاوي في تفكيره من البعد السلطوي القديم الذي يقوم على الدين، والأصل الديني أولاً. وهذا، فالفكر الأوروبي لا يضيف شيئاً إلى الشريعة، بل يُحدّث طريقة استيعابها واستيعاب العالم. إنّ الفكر الأوروبيّ يعنيه بقدر ما يفيد القيم الحيرة التي تهمّ المسلم. ومتى تعارض معها نَبَذَهُ. تهتمّ هذه النظرة بتأمين غطاء تطبيقيّ فعّال للفكر الذي تستعيده الذات، من وحي الماضي باستمرار. فالعربي، في أيّام الطهطاويّ، يستعيد ذاته، ويؤمن لها أرضية صالحة، وثابتة، ينطلق منها نحو الآتي. ويجب أن تحمل هذه الأرضية الثابتة نواة القديم - الماضي، وتقوم عليه. لذلك يندرج فكر الطهطاوي، على الرغم من نظريته

١ - المرجع نفسه، ص ٤٦٥

٢ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٢١

٣ - المرجع نفسه، ص ٩٦

٤ - المرجع نفسه، ص ١٠٠

٥ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٣ / ٣٦

٦ - المرجع نفسه، ٣ / ٣٩

٧ - أنطون المقدسي، مقال: الصورة العربية للحضارة الأوروبية، ص ٢٠

الحديثة، في إطار الفكر السلفي النهضوي الذي يستعيد أبعاد السلطة الكلاسيكية (التقليدية = سلطة العصور الكلاسيكية)، ليتمكّن من التفاعل مع الواقع مجدّداً.

٤ - تجديد البعد السلفي وإحياءه:

أ - حركة التحديث الديني: أخذ التفاعل بين العرب والأوروبيين يتزايد، شيئاً فشيئاً، انطلاقاً من مصر ولبنان. وكان لفتح قناة السويس، في أيام الخديوي إسماعيل (مات ١٨٧٩ م) أثر مهمّ في العلاقات بين الدول، وفي العلاقات العربية - الأوروبية. وراحت الحواجز ترتفع بين المصريين والأوروبيين^(١)، وأخذت مصر تتمرّج حقاً بالحضارة الأوروبية، وتأخذ عنها التشريع والتعليم المدرسي، وما إلى ذلك.^(٢) ولكن، حتى أيام عبد الحميد (١٨٣٩ م - ١٨٦١ م)، ظلّت نظريّة السلطة في الدولة تقوم على أساسها القديم. فبيان هذا الحاكم المعروف بـ "خطّ شريف كلخانة" (١٨٣٩ م) يُظهر أنّ الدولة تقوم على النظرية الإسلامية التقليدية "القائلة أنّ الدول تكون فاضلة إذا ما أطاعت الشيعة، ومستقرّة إذا ما كانت فاضلة."^(٣) وقد ساد الاعتقاد بأنّ الخليفة "ظلّ الله على الأرض، يحكم بمشيئته وإرادته"^(٤) حتى قيل في عبد الحميد الثاني (مات ١٩٠٩ م) إنه "ظلّ الله في أرضه، وسلطان البرّين والبحرين، وخادم الحرمين الشريفين."^(٥) على أنّ العرب رفضوا أن يكون سلطان الأتراك خليفة للنبي، لأنّه ليس عربياً، وإن يكن بعض العرب المثقفين اعتبره خليفة.^(٦) ويبقى مفهوم الخليفة التقليديّ سائداً، ولكن باصطلاح جديد: السلطان. فالحكم الأوتوقراطي كان الصبغة الأساسيّة للفكر السياسي الذي يحكم الشعب العربي.

ولكن، بعد مرحلة الذهول الذي نجم عن رؤية الغرب الجديد، راحت أوروبا تظهر شيئاً فشيئاً، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بمظهر المستعمر. ففي العام ١٨٨١، احتلت فرنسا تونس، ثمّ ما لبث أن استعمرت الجزائر. وفي العام ١٨٨٢، احتل الإنكليز مصر. وما لبثت دول أفريقيا الشمالية أن

١ - شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف، ط٦، ص ١٥

٢ - المرجع نفسه، ص ٢٤

٣ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٦٥

٤ - يوسف عز الدين، الشعر العراقي، ص ١٢١

٥ - ولي الدين يكن، التجاريف، بيت الحكمة، ط٢، ١٩٧٢، ص ٦٢

٦ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣١٩

صارت مستعمرات أوروبية، فكان لهذا أثر سلبي في آراء الداعين إلى الاقتداء بالغرب. لقد تكشّف الغرب سلطة جديدة غير عربية، ولا إسلامية، تواجه العرب والمسلمين.^(١) وهذا محور الصراع الأساسي. فالغرب مسيحي، أو، على الأقل، ذو وجه مسيحي، ومعنى ذلك ان المسلمين سيخضعون لحكم غير إسلامي. ولم يكن هذا مقبولاً بحال. لذلك، كان الردّ الأكثر فاعليّة على السيطرة الأوروبية هو بعثَ العنصر الأساسي في السلطة العربية التقليدية: الإسلام. وكان هذا الأمر قد ظهر من قبل، مع الدعوة الوهابية التي رفضت حكم الأتراك، ومثلت "وقوف الوعي العربي في وجه الاستغلال الغربي."^(٢) وظل المستنبرون المصلحون، سلفيين وغير سلفيين، مصرّين على أنّ أخذ الآراء الغربية واجب للإصلاح؛ لذلك ركّز المصلحون السلفيون على التوفيق بين طرح الآراء الجديدة الغربية، والشريعة الإسلامية. وكان هؤلاء يمثّلون العقل الإسلامي الذي يواجه التحدّي عن طريق تحديث ذاته، من غير أن يغيّرها، أو يرى أنها ضعيفة أو عاجزة. في هذا الإطار يصبّ فكر جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وشكيب أرسلان.

لقد أمضى الأفغانيّ قسماً كبيراً من حياته، محاولاً أن يدافع عن البلدان الإسلاميّة المهذّدة بخطر التوسّع الأوروبي. وكان يهتّمه إقناع المسلمين بأنّ عليهم فهم دينهم فهمًا صحيحًا، ففي هذا تكمن قوّة وطنهم.^(٣) ورأى أنّ ضعف الدولة الإسلامية سببه الجهل والفساد، وأنّ المعرفة لا تحصل بالتقليد وحسب.^(٤) لقد اعتبر هذا المفكر أنّ النهوض بالأمة لا يمكن أن يتمّ ما لم يعد المسلمون إلى حقيقة الإسلام (وكانت هذه الدعوة تواجه زعم الأوروبيين أنّ الإسلام يحدّ العقل، ويقتل الإرادة؛ وعليه، من الواجب أن يتخلّى المسلمون عن دينهم، وأن يفصلوه عن الدولة، ليتمكّنوا من التطوّر).^(٥) ولمّا كان العامل الأوّل، في تدهور الحضارة الإسلامية، بنظره، هو ترك حكمة الدين، فلن تتحقّق النهضة للمسلمين إلّا إذا عادوا إلى صفاء دينهم؛ لهذا دعا إلى إزالة الفرق بين الفرق،^(٦) وتحرير العقل من الأوهام، واستعماله في دعم الحقائق الدينية،

١ - يقول حوراني إنّ المسلمين وجدوا إمكان استيلاء الأوروبيين على دقّة الحكم في بلادهم أمر يهدد كيّانهم. (المرجع نفسه، ص ١٣٢)

٢ - يوسف عز الدين، الشعر العراقي، ص ١٢٢

٣ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٤٢

٤ - المرجع نفسه، ص ١٤٤

٥ - المرجع نفسه، ص ١٥٠ - ١٥١

٦ - دعا الأفغاني، في آخر أيامه، إلى المصالحة العامة بين الطائفتين السنّية والشيعة (في أفغانستان وإيران). (المرجع نفسه، ص ١٤٥)

وتحرير الفكر الديني من التقليد بالاجتهاد. ورأى أن لا فرق بين تعالم القرآن وحقائق العلم؛ وإمّا ظهر خلاف ما، فمردّه إلى العجز في تفسير الآيات القرآنية؛^(١) فانحراف الأمة ليس سببه الشريعة، بل المسلمون.^(٢) لذلك تمّنى لو يعود المسلمون إلى عصر الإسلام الذهبيّ، ويتعدون عن أوروية.^(٣)

لقد دعا الأفغانيّ إلى أن يكون العقل معياراً لمقياس العالم، ولفهم الدين. وهو يعتبر الإسلام يعلم الإنسان أنّ العقل قادر على معرفة كلّ شيء واختباره. ويرى أنّ وظيفة النبوة تكمن في إنشاء مجتمع فاضل، والمحافظة عليه. ولعلّ أهمّ ما في طرح هذا المفكر هو السعي. فهو يكرّر باستمرار أنّ موقف المسلم الحقيقي لا يجوز أن يكون الرضوخ السلبيّ لما قد يحدث، على اعتبار أنّ الحدث هو إرادة الله، بل عليه أن يسعى سعياً مسؤولاً لتحقيق إرادة الله.^(٤) وهو يقول واصفاً عظيمة الإنسان بعقله: "نعم، إنّ الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون، وسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصورات، فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكناً، وما صورّه جموده وتوقّف عقله عنده بأنّه خيال قد صار حقيقة."^(٥)

وأهمّ ما في فكر الأفغانيّ هو أنّه نظر إلى الإسلام كمدينة، لأنّه لا يعتبر الغاية من أعمال الإنسان خدمة الله وحسب، بل خلق مدينة مزدهرة في نواحيها كلّها. وهذه الفكرة ناتجة عن تأثره بالفكر العربي، منطلقاً من روح إسلاميّة. وقد ظلّ معنى التقدّم هو ما يهّم جمال الدين: معنى "الشعب الناشط لتغيير حاله"، و"معنى التقدّم المتّجه نحو هدفين: التطوير الاجتماعي، أي زيادة القوّة الاجتماعية، والتطوير الفردي، أي تطوير مواهب الإنسان وأفكاره." ورأى أنّ ما تحقّق في الماضي من أمجاد يمكن أن يُبعث في الحاضر بالجمع بين علوم أوروية الحديثة، وإعادة بناء وحدة الأمة الإسلامية.^(٦) وربما كان هذا هو سبب

١ - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ٧٣ - ٧٤

٢ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٣٩

٣ - المرجع نفسه، ص ٤١

٤ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٥٩ - ١٦٠

٥ - رثيف خوري، الفكر العربي الحديث، ص ٢٤٦

٦ - راجع كل هذا في: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٤٤ - ١٤٥

انضمام الأفغانيّ إلى الماسونية، في أيام الخديوي توفيق (مات ١٨٩٢ م)، لاكتشافه أنّها حركة تحرّرية^(١). وكان يحتقر حكام زمانه، لأنّهم سمحوا للموظّفين البريطانيّين الذين يختلفون عنهم عرقاً ودينًا بالتسلّل إلى مجالسهم، وشاوروهم^(٢).

والجدير ذكره أنّ الأفغانيّ نظر إلى التعصّب على أنّه التضامن، أي القوّة التي تحافظ على المجتمع، ولكن بشرط أن يخضع للاعتدال، كي لا يصير تعصّباً أعمى. وقد يكون منبثقاً عن رابطة دينيّة أو لغويّة. وهو يفضّل التعصّب القوميّ على التعصّب الدينيّ - أي أنّه يفضّل نمط التعصّب الأوروبي - لأنّ التعصّب العربيّ دينيّ. لكنّ المجتمع يمكن أن يقوم بروابط عقلية، كما قد يقوم بروابط دينية. واعتبر، في إحدى محاضراته التي أدت إلى تركه إسطنبول أنّ "الجسم الاجتماعيّ لا يحيا بدون روح، وأنّ روح هذا الجسم هي الملكة النبويّة أو الملكة الفلسفية... أمّا الأولى فهي هبة من الله... بينما الثانية تُنال بالتفكير والدرس." ويعترف بأنّ الجماعة القائمة على الفضائل البشريّة والعقل يمكن أن تستقرّ استقرار الدولة القائمة على الدين. ويجب أن تكون لها لغة واحدة. ولكن، على الرغم من هذا كلّ، يعلن الأفغانيّ أنّ أيّ نوع من أنواع الوحدة لا يمكنه أن يحلّ محلّ الوحدة الإسلاميّة^(٣).

والأفغانيّ، في ردّه على رينان (Rénan) (١٨٢٣ م - ١٨٩٢ م) الذي زعم أنّ التخلف في المجتمع الإسلاميّ مصدره التعلّق بالدين، كالتخلف، من قَبْل، في المجتمعات المسيحيّة، اعتبر أنّ الأديان يأخذ بها الإنسان في مراحلها الأولى التي تسبق النضج، من غير أن يستطيع تمحيص نفعها أو ضررها. ولكنّه لا يلبث أن يصير واعياً، فيعيد الدين إلى نصابه. والإسلام، لكونه أفتى من المسيحيّة، لا يزال ينتظر مجدّداً. كما يعتبر أنّ الوحدة العربية والإسلامية كانت، في الماضي، تنعكس في اللغة العربية، لأنّ هذه اللغة أهمّ مميّز للأمة، فاقتضى أن تكون مؤلّفات كلّ من وضع مؤلّفاتٍ بهذه اللغة؛ وهو بهذا يردّ على رينان الذي ادّعى أنّ معظم الفلسفة التي تُنسب إلى العرب يونانية، أو فارسية، مكتوبة بالعربية. وكان الأفغانيّ ينطلق، في ردّه

١ - يقول هو نفسه فيها: "أول ما شوقني للعمل في بناية الأحرار عنوان كبير خطير: حرّيّة، مساواة، إخاء - غرض منفعة الإنسان، سعي وراء ذلك صروح الظلم، تشييد معالم العدل المطلق - فحصل لي من كلّ هذا وصف للماسونية وهو همّة العمل، وعزّة نفس وشّمم، واحتقار الحياة في سبيل مقاومة الظلم." (رئيف خوري، الفكر العربي الحديث، ص ١١٦)

٢ - ألبرت حوراني، الفكر العربي المعاصر في عصر النهضة، ص ١٤٦

٣ - راجع هذا في: المرجع نفسه، ص ١٤٨ - ١٤٩

على رينان، من أنّ الإسلام هو الدين الصحيح الكامل الذي يتفق والعلم الأوروبي، بعكس المسيحية، كما يرى. وكان "أحد أسرار انجذاب المسلمين بالأفغانيّ كامن في أنّه حاول أن يقدم لهم سلاحًا يحمل في طيّاته، مرّةً أخرى، رسالة عالمية." (١)

وهاجم الأفغانيّ، في مؤلّفه "الردّ على الدهريين"، كلّ من فسّر الكون تفسيراً لا يفترض وجود الله خالقاً، معتبراً أنّ ذلك يشكّل خطراً على رفاهية المجتمع والبشر. وقد اعتبر أنّ الدهريين (ويقصد بهم من لا يؤمنون بوجود الله علّة للكون، ويدعوهم "النّيشريّة") قوم انحدروا إلى حضيض الحيوانيّة، (٢) وأنّهم صورة لانحيار المدنيّة، شأنهم شأن الأبيقوريين، (٣) وديمقريطس، (٤) ومزدك الفارسيّ، (٥) والباطنيين المسلمين. (٦) كما يعتبر فولتير Voltaire وروسو Rousseau من هذه الطائفة، (٧) وكذلك العدميين والاشتراكيين. (٨) يقول في تعريف هذه الطائفة: "النيشرية جرثومة الفساد، وأرومة الأداد، وخراب البلاد، وبها هلاك العباد." (٩) ويردّ على رأي داروين في "أصل الأنواع"، مُسَقِّفًا إياه. (١٠) كما يقول فيهم تحت تسمية "المادّيين": "كيفما ظهر المادّيون، وفي أيّ صورة تمثّلوا، وبين أيّ أقوام نجموا، كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم، وصاعقة مجتاحة لبناء أممهم، وصدعاً متفاقماً في بناء جيلهم، يمتتون القلوب الحيّة بأقوالهم، وينفتون السّم في الأرواح

١ - المرجع نفسه، ص ١٥٣ - ١٥٤

٢ - يقول في "الرد على الدهريين": "ومقصد أرباب تلك الطريقة محو الأديان، ووضع أسس الإباحة، والاشترك في الأموال والأبضاع بين الناس عاقمة. وقد كدحوا لإجراء مقصدهم هذا، وبالغوا في السعي إليه، وتلوّنوا لذلك في أوان مختلفة، وتقلّبوا في مظاهر متعدّدة، وكيفما وُجدوا في أمة أفسدوا أخلاقها..." (جمال الدين الأفغاني، رسالة الردّ على الدهريين، تعريب: محمد عبده، بيروت: دار المعارف الحكيمية، ط١، ٢٠١٧، ص ٦٧) ويدعوهم "النيشر". كما يقول فيهم: "لا نتيجة لمقدّماتهم سوى فساد المدنيّة، وانتقاض بناء الهيئة الاجتماعية الإنسانية... وأولّ تعليم لهذه الطائفة هي إعدام الأديان، وطرح كلّ عقد ديني..." (المصدر نفسه، ص ٦٨)

٣ - المصدر نفسه، ص ٧٧ - ٧٩، وص ١٠٨ وما بعدها

٤ - المصدر نفسه، ص ٧٥ - ٧٦، ٨٥ وما بعدها

٥ - المصدر نفسه، ص ١١١

٦ - المصدر نفسه، ص ١١٣

٧ - المصدر نفسه، ص ١١٨

٨ - المصدر نفسه، ص ١٢٠

٩ - المصدر نفسه، ص ٧١

١٠ - راجع: المصدر نفسه، ص ٨٠ وما بعدها

بآرائهم، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم...^(١) ويطلق عليهم ألقابًا قوية، مثل "الوباء المهلك"، و"الطاعون المجتاح".^(٢) ويذكر بعضهم أنه كان، في هذا، يهاجم البهائيين، وحركة أحمد خان (١٨١٧ م - ١٨٩٨ م).^(٣)

وهكذا كان فكر الأفغانيّ تنشيطاً لمحاور السلطنة القديمة: الله - الدين - اللغة العربية. فهو يعتبر كلّ تفسير ينفي وجود الله مرفوضاً، لأنّه يقوّض نظريّة العالم والتاريخ التي بُنيت عليها السلطنة الإسلاميّة. ويعتبر أنّ الإسلام يمكنه أن تستوعب كلّ مستجدّ حضاريّ، لأنّه يدعو إلى النظر العقليّ، وأنّ اللغة العربية هي ما يميّز الأُمّة الإسلاميّة (= أو العربية؟). هكذا يتماشى هذا المفكر مع عراقاة التاريخ السلطويّ العربيّ - الإسلاميّ، لذلك ينشّط دعائمه عن طريق النظر العقليّ. بمعنى آخر، يستعمل الأفغانيّ أهمّ قاعدة في الفكر الغربيّ الحديث: العقل، ليؤكّد على صحّة البنية السلطوية التقليدية السلفيّة. إنّه يفسّر، عن طريق العقل، أبعاد الخضوع للماضي، لأنّ هذا الماضي هو الكمال المطلق.

ومع محمد عبده تتطوّر نظريّة الأفغانيّ وتتأصل. فقد بذل تلميذ الأفغانيّ الجريء هذا أقصى جهده ليثبت أنّ العقل لا يتعارض مع الشرع، بل، على العكس، يستوجبه الشرع. وبالتالي، فإنّ الأخذ عن العرب لتصحيح فهم الدين والأوضاع الاقتصاديّة مهم، بل واجب. وكان هذا المفكّر، بطرحه العقلائيّ، يخالف محافظي عصره - ذلك لأنّ مصر قد عرفت، في أيام محمد عبده، طبقتين من المفكّرين: السلفيّين الذين قاوموا التجديد وعادوه، والطلعيّين الذين دعوا إلى التغيير والانفتاح على أوروبا.^(٤) وأهميّة هذه الجدليّة العقلية هي أنّها شكّلت "تهديداً لأسس المجتمع الخلقية، بفعل روح العقل الفردي القلقة، المتسائلة دومًا... فقد انطوى تفكير فرنسة القرن التاسع عشر الذي كان عبده قد تأثر به تأثراً عميقاً في أوائل حياته على التحذير من أخطار عقليّة القرن السابق الميتافيزيقية".^(٥) ولم يعاد المحافظون حركة الإصلاح إلاّ لأنهم خافوا على مكاسبهم؛ فقد كان العلماء منهم "مدينين بمراكزهم للنظام الذي رغب المصلحون في تغييره." وشكّلت

١ - المصدر نفسه، ص ٨٩

٢ - المصدر نفسه، ص ١٠٢

٣ - ألبرت حوراني، الفكر العربي المعاصر في عصر النهضة، ص ١٥٧

٤ - المرجع نفسه، ص ١٧١

٥ - المرجع نفسه، ص ١٧٤

دعوة محمد عبده للعودة إلى "المنابع الأصلية للإسلام تهديدًا مباشرًا لفئة رجال الدين الراسخة الجذور، لأنّ مطلبه هذا، إذا حُمِلَ إلى نهايته المنطقيّة، سيولّد تغييراتٍ جذريّةً في تركيب المؤسّسات الإسلاميّة." (١) وموقف عبده متأثّر، بشكل واضح، بالإصلاح الأوروبي، ولا سيّما أنّه اعتبر إصلاح المجتمع غير ممكن، ما لم يتمّ التعلّم من الغرب. ويجب أن يتلاءم الإصلاح الدنيوي مع الإصلاح الديني؛ (٢) لذلك قال إنّ المجتمع المثالي لا بد من أن يسوده العقل، لا القانون، فالمسلم هو من يعتمد على العقل في الدين والدنيا. ودعا إلى تطهير الإسلام من البدع، والعودة به إلى صفائه الأوّل؛ (٣) فلا يعني الأخذ عن الغرب تقليده تقليدًا أعمى. (٤) فعلى المسلمين إعادة النظر في المذاهب الإسلاميّة على ضوء الفكر الحديث، وأن يوافقوا بين العلم والدين. (٥) أراد محمد عبده رأب صدع المجتمع الإسلامي، وتقوية جذوره أخلاقيًا، فرأى عدم الرجوع إلى الماضي، والاعتراف بالحاجة إلى التغيير، وربط هذا التغيير بالإسلام، (٦) فحاول أن يبيّن أنّ الإسلام صالح، لأن يكون أساسًا لحياة حديثة، لذلك هدف إلى تحديد ماهيّة الإسلام الحقيقيّ، والنظر في ما يقتضيه بالقياس إلى العالم الحديث، فدعا إلى إعادة الاعتبار إلى العقل، كما فعل المعتزلة من قبل. (٧)

لقد بدا الإسلام لهذا المفكر وسيطًا بين طرفين: فهو، من جهة، دين منسجم مع متطلّبات العقل البشريّ، واكتشافات العلم الحديث. وهو، من جهة ثانية، يحتفظ بفكرة الله تعالى الموضوع الأوحد الجدير بالعبادة، وأساس الإنسانية الخلقية الثابت. (٨) يقول: "للإسلام في الحقيقة دعوتان: دعوة إلى الاعتقاد

١ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٤٨

٢ - المرجع نفسه، ص ٤١

٣ - يقول محمد عبده في ردّه على رينان: "وأما ما وصفت بعد ذلك من الجمود فهو ممّا لا يصح أن ينسب إلى الإسلام... وإمّا هي علل عرضت للمسلمين عندما دخلت على قلوبهم عقائد أخرى ساكّنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم... لم أر كإسلام دينًا حفظ أصله... كان الإسلام دينًا عربيًّا، ثمّ لحقه العلم فصار علمًا عربيًّا..." (المصدر نفسه، ٣ / ٣٣٥) ويقول: "والعامل الأقوى في حمل النفوس على قبول هذه الخرافات إمّا هو السداجة وضعف البصيرة في الدين، وموافقة الهوى..." (المصدر نفسه، ٣ / ٣٣٧)

٤ - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ٨١ - ٨٢

٥ - المرجع نفسه، ص ٨٤

٦ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٧٢ - ١٧٣

٧ - المرجع نفسه، ص ١٧٧

٨ - المرجع نفسه، ص ١٧٨

بوجود الله وتوحيده، ودعوة إلى التصديق برسالة محمد - ص - . فأما الدعوة الأولى فلم يُعَوَّل فيها إلا على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه من النظام والترتيب، وتعاقد الأسباب والمسببات، ليصل بذلك إلى أنّ للكون صانعًا واجب الوجود عالمًا حكيمًا قادرًا، وأنّ ذلك الصانع واحد لودة النظم في الأكوان.^(١) فالقرآن، كما يقول عبده، يذكر آثار الله في الأكوان تحريكًا للعبرة وتذكيرًا بالنعمة، وحفزًا للفكرة، لا تقرير القواعد الطبيعية، ولا إلزامًا باعتقاد خاصّ في الخليقة، وهو في الاستدلال على التوحيد لم يفارق هذه السبيل.^(٢) والإسلام في هذه الدعوة - أي الدعوة إلى الإيمان بالله الواحد - "لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقليّ."^(٣) و"أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقليّ."^(٤) وإذا ظهر تعارض بين العقل والنقل، أخذ بما يدلّ عليه العقل، "وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه. والطريق الثانية تأويله النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتّى ينفق معناه مع ما أثبتته العقل."^(٥) بناء على ذلك، لا يصحّ أن يُنسب الجمود إلى الإسلام، بل إلى السياسة.^(٦) ويؤمن عبد بمبدأ السعي الذي آمن به الأفغانيّ، فيذمّ عقيدة القدر، معتبرًا أنّها تقوّي الإيمان بالخرافات.^(٧) وهكذا صار

١ - محمد عبده، الإسلام والنصرانية، دار المنار بمصر، ١٩٤٧، ص ٦٥

٢ - المصدر نفسه، ص ٦٧

٣ - المصدر نفسه، ص ٦٨

٤ - المصدر نفسه، ص ٧٦

٥ - المصدر نفسه، ص ٧٣ - ٧٤

٦ - المصدر نفسه، ص ١٤٥. وفي هذا المجال، يعتبر محمد عبده أن الاقتتال لم يحدث بين المسلمين بسبب الدين، بل بسبب السياسة، وأنّ الحكّام العبّاسيين كانوا ذوي أهواء فاسدة، يخبّون الاستئثار بالسلطان، لذلك حدثت في أيامهم فتن داخلية. (المصدر نفسه، ص ١٦ - ١٧) وهو يورد كلامًا كثيرًا في أهمية العقل. (راجع، مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٦٣، ١٨١، ١٨٢) ويقول في المسلمين الجهّال: "ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلّا من يوم انخرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصّدّ عن علمه، فكلمًا بعد عنهم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحرّموا ثمار العقل." (المصدر نفسه، ص ٢٠٢) ويقول: "كان الدين هو الذي ينطق بالعقل في سعة العلم، ويسيح به في الأرض، ويصعد به إلى أطباق السماء." (المصدر نفسه، ص ١٥١)

٧ - المصدر نفسه، ص ١٤٩

الإسلام، عند هذا المفكر، رديفًا للتمدّن والنشاط. يقول: "إنّ الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنيّة أبدًا، لكنّه سيهدّبها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنيّة من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله." (١)

لكأنّ محمد عبده "أراد أن يمسخ اثني عشر قرنًا من التاريخ غير المرضي، وان يبدأ بداية جديدة. وكان يؤمن، على ما يبدو، بأنّ كل أخطاء القرون الماضية ومساوئها كانت نتيجة نوع من سوء الفهم" (٢)

فكان المجتمع، بنظره، "هو الذي يدعن لأوامر الله، ويؤوّها تأويلًا عقليًا في ضوء المصلحة العامّة، ويطيعها بجدّ، ويحقّق وحدته باحترامها." (٣) وهذا يعني أنّ المجتمع المثالي هو الذي ينفّذ إرادة الله - المطلق، ويخضع له باستمرار، عن طريق تطبيق شريعته. وكانت مخيّلة هذا المفكر عالقة بعهد الإسلام الذهبيّ، حيث الازدهار السياسي والدينيّ، بمعنى أنّ السلف الصالح هو القدوة - وما السلف الصالح إلا "التراث الرئيس للإسلام السيّ." (٤) وما انحطاط المجتمع الأمثل الماضي إلا لأنّ سوء فهم الدين قد أضعف البشر، ولأنّ نوى غريبة عن الإسلام (كالفلاسفة والغلاة) قد تسرّبت إلى جسمه، ولأنّ من حافظ على الدين راح يتناسى الفرق بين ما هو جوهريّ وما هو عرضيّ، فأدّى ذلك إلى تقليد أعمى، بعيد عن حرّية الدين الحقيقية.

أمّا على الصعيد السياسي، فكانت تتجاذب أفكار محمد عبده، عندما بحث في المؤسّسات السياسية، فكرتان: الأولى هي فكرة الوحدة السياسية للأمة بمعناها الإسلامي، والثانية هي فكرة الأمة بمعناها الحديث. ويتمّ إصلاح الشريعة، كما أسلفنا، بإعادة تفسيرها، عن طريق الأخذ بما هو صالح في الأخلاق الأوروبية - وهي فكرة معظم مصلحي النهضة -، وبعث الخلافة. (٥) يعني هذا إلغاء السيطرة التركية العثمانية. فقد اعتبر عبده الأتراك - وهم حديثو الإسلام - "حرموا موهبة فهمه واكتناه معنى رسالة النبي. فشجّعوا، خدمةً لمصالحهم، الرضوخَ الأعمى للسلطة، وثبّطوا عزيمّة أصحاب التفكير الحرّ من رعاياهم، واعتبروا المعرفة عدوّهم الأكبر، لأنّها تكشف للرعايا سوء سلوك الملوك والحكام." (٦) وزعم مفكرنا

١ - المصدر نفسه، ص ١٧٦

٢ - هشام شرابي، المتقفون العرب والغرب، ص ٤٨

٣ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٨٤

٤ - الموضوع نفسه

٥ - المرجع نفسه، ص ١٩٠ - ١٩١

٦ - المرجع نفسه، ص ١٨٦

أنَّ الإسلام قلب السلطة الدينية، فلم يدع لأحد بعد النبيِّ سلطاناً على عقيدة.^(١) وهو بذلك يضرب مفهوم الوراثة - قاعدة السلطة القديمة. وليس الخليفة، عنده، معصوماً، ولا هو محطّ الوحي، ولا يحقّ له أن يستأثر بتفسير الكتاب والسنة.^(٢) ثمَّ إنّ الناس تطيعه "ما دام على المحجّة ونهج الكتاب والسنة. والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرّف عن النهج أقاموه عليه. وإذا اعوجّ قومه بالنصيحة والاعتذار إليه... فإذا فارق الكتاب والسنة في عمله وجب أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه. فالأمة - أو نائب الأمة - هو الذي ينصبّه، والأمة هي صاحبة الحقّ في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدنيّ من جميع الوجوه."^(٣)

نفهم أنّ محمد عبده أجاز الثورة على الحاكم الجائر، لأنّه حاكم مدنيّ. واعتباره كذلك أمر خطير، لأنّه ينزع عنه التفويض الإلهي الذي تمسك به الخلفاء الراشدون، طوال القرون الماضية. على هذا، يصير السلطان العثماني حاكماً "مدنيّاً"، لا ظلّ الله على الأرض. لقد رفع عبده أعظم هالة يمكن أن تجلّل الحاكم، فسوّاه بالمحكوم، واشترط فيه أن يكون ملماً بالعلم.^(٤) وهو بهذا يقعد مجدداً لمبادئ السلطة التقليدية، ولكن بطريقة جديدة، إذا صحّ التعبير، فالله - المطلق يبقى أساساً في كلّ شيء، والدين يبقى كلام الله، وقوام المجتمع، والطاقة التي تشحن ممارسات السلطة بالصلاح. ويبقى النبيّ الواسطة التي حملت كلام المطلق - الشريعة للبشر. لقد مسّ عبده صلاحيات الحاكم الغيبية، من غير أن يمسّ الشريعة؛ بل، على العكس، اعتبرها حجر الزاوية في إعادة الهوية الضائعة إلى الذات. ولكنّه، بدعوته إلى الاعتماد على العقل، طالب هذه الذات بأن تكون فاعلة، لا منفعة وحسب، واشترط أن تكون فاعليتها مرتبط بقواعد السلطة الغيبية المطلقة، أي أن تلتزم بالشريعة وأطرها. لذا بقيت النظرة التقليدية تسيطر على فكره، ولكنها مطعّمة بروح جديدة - روح العلم. يبقى أن نشير إلى أنّ هذا المفكر لم يضع "نظرة نهائية في الإسلام تصلح لأن تكون طريقة للنظر إليه وإلى العالم، ولو فعل لخلق نوعاً من التقليد."^(٥)

١ - محمد عبده، الإسلام والنصرانية، ص ٧٦

٢ - المصدر نفسه، ص ٨٢

٣ - المصدر نفسه، ص ٨٣ - ٨٤

٤ - يقول: "مسألة السلطان في دين الإسلام ليست ممّا يضيق به صدره، وتخرج به نفسه عن احتمال العلم." (المصدر نفسه، ص ٨٦)

٥ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٢٠١

وسار رشيد رضا على خطى محمد عبده، من بعده. فأتيده في أنّ السعي هو المبدأ المشترك بين الإسلام والمدنيّة الحديثة؛ "فالجهد الإيجابي هو جوهر الإسلام. وهذا هو معنى كلمة "الجهاد" في مفهومها الأعمّ بنظره.^(١) واعتبر أنّ شرط الوحدة الإسلامية الأوّل هو الحقيقة والاتفاق عليها. والحقيقة الإسلامية هي ما أعلنه السلف الصالح، أي إسلام هذا السلف. وأيد الحركة الوهابية. ورأى في التقليد والجمود خطرين عظيمين،^(٢) وهو يلتقي مع محمد عبده أيضًا بدعوته إلى استقلال الفكر، وحرية العقل، وإبطال كلّ ما يفسد العقائد والأخلاق، وإلى اعتماد القرآن والحديث في إصلاح العقائد والأخلاق والنفوس، والعودة إلى منهج السلف الصالح في العبادات...^(٣) كما دعا إلى إنشاء مذهب إسلامي جديد،^(٤) وإلى اتّحاد السنّة والشيعه.^(٥) وبعكس ممّا فعل محمد عبده، اعتبر رشيد رضا الخليفة حاكمًا مطلقًا؛ فهو، بنظره، "يجب أن يكون المجتهد الأكبر، أي الرجل المؤهل، بذكائه ومراسه الخاصّ ومساعدة العلماء، لتطبيق مبادئ الإسلام على حاجات العالم الجديد. كما يجب أن يكون القادر... على فرض ما يتوصّل إليه من نتائج على الحكومات الإسلامية."^(٦) وبهذا يكون قد أعاد ربط الحاكم بالسلطة المطلقة، ومنحه تفويضها الذي سلبها إياه عبده.

وسار شكيب أرسلان على خطى هؤلاء، فدعا إلى الوحدة الإسلامية، وعودة الخلافة.^(٧) وانطلق في دعوته من آراء الأفغانيّ ومحمد عبده، رابطًا إياها بوقائع عصره السياسية.^(٨) فالإسلام، بنظره، ثورة كبرى، وتقصير الواقع ليس في الدين، بل في البشر.^(٩) واعتبر هذا المفكر، في كثير من كتاباته، أنّ الأمة

١ - المرجع نفسه، ص ٢٧٥

٢ - راجع هذا كلّه في: المرجع نفسه، ص ٢٧٦ - ٢٨٢

٣ - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ٩٠ - ٩٤

٤ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٢٨٣

٥ - المرجع نفسه، ص ٢٧٧

٦ - المرجع نفسه، ص ٢٨٧ - ٢٨٨

٧ - محمد شتيا، مقال: مدخل إلى سياسة الأمير شكيب أرسلان، مجلة الفكر العربي، عدد ٢٢ / أيلول - تشرين الأول، ١٩٨١، ص

٥٢٥

٨ - المرجع نفسه، ص ٥٢٧

٩ - المرجع نفسه، ص ٥٣٠

العربيّة هي نقطة المحور في العالم الإسلامي، ومن حقّها أن تتزعم كلّ حركة إصلاحية إسلامية. (١) وكان هذا المفكر من المعادين للغرب، ورأى أنّ أصول النهضة الغربية تعود إلى المسيحيّة، وأنّ حضارتهم حضارة مسيحية، تواجه الإسلام الذي عليه أن يحشد قواه كلّها لمقاومته. (٢) واعتبر أنّ الغرب يشنّ حرباً علميّة على العثمانيين والمسلمين، لأنّ المدارس الغربية في الشرق تخرّج التلاميذ على كره كلّ ما هو عثماني، أو إسلامي، (٣) وحرباً اقتصادية لأنّ الشرقي لا يستطيع مزاحمة البضاعة الغربية لافتقاره إلى ما لهم، فيقتلون صناعته وتجارته، وحرباً سياسية من خلال تواطؤ خارجي، ودسائس داخلية، لابتلاع أراضي السلطنة، (٤) فالدعوة إلى اللامركزية تسهم في توسيع الحرية، وتقوية مقاومة الناس للدولة العثمانية. (٥)

وكان ردّ الفعل العربي الأوّل، في بداية النهضة، على الاستعمار الأوروبي بدايةً لرؤية الوجه السلبي للحضارة الأوروبية، إذ تمّ الانتقال، فيما بعد، من السيطرة العثمانية، إلى السيطرة الأوروبية. (٦) والاتجاه الإسلامي نفسه نشأ "في وجه التوسّع الأوروبي، والتفوّق الذي جعل الأوروبيين يسيطرون عسكرياً واقتصاديّاً وحضاريّاً. وغايته أن يكشف الوسائل والإمكانات التي من شأنها أن تجعل المسلمين أقوياء، قادرين على حماية أنفسهم من الخطر الأجنبي، وعلى تحرير بلادهم من استعمار الغرب"؛ (٧) فكان هذا الاتجاه الإيديولوجي أوّل الاتجاهات التي تبلورت في عصر النهضة، بنظر بعضهم. (٨)

وفي الحقيقة، كان إرسالان ممّن اعتبر، بصراحة أنّ الاستعمار الغربي هو السبب في تخلف الأمم العربية، لا الإسلام، يقول في معرض مقابله لوضع المجتمعين الغربي والياباني من النهضة: "وإنما كان الموقع الجغرافي للبلاد العربية قد عرّضها، من هجوم الأجنبي وغاراتها المتوالية، إلى ما لم يتعرض له اليابانيون

١ - أنطون المقدسي، مقال الصورة العربية للحضارة الأوروبية، ص ٢٦

٢ - المرجع نفسه، ص ٢٢

٣ - شكيب أرسلان، بيان إلى الأمة العربية عن حزب اللامركزية، الشوف: الدار التقديمية، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٢٧

٤ - المصدر نفسه، ص ٢٨

٥ - المصدر نفسه، ص ٢٩. ويقول في دعاة اللامركزية بعد تعداد ما فعلوا: "هذه نتيجة حركات اللامركزيين الذين يزعمون أنّهم هم قائمون لأجل تقوية الوطن ضدّ الغارة الأجنبية، وهم يمهّدون سبل الغارة الأجنبية... (المصدر نفسه، ص ٣٠)

٦ - الياس فرح، مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية، ص ١٣٣

٧ - أحمد أبو حاققة، الالتزام في الشعر العربي، ص ١٠٩

٨ - المرجع نفسه، ص ١٢٦

بسبب تقاصي ديارهم وبعد مزارهم، بحيث خلا لهم الجوّ وتمكّنوا من أن يتعلّموا ويتهدّبوا آمنين على حوزتهم. وهذا فرق طالما غفل عنه الناس ولم يتفطّنوا لأهميّته، فحملوا، بسبب غفلتهم عنه، على الشريعة الإسلامية، وجعلوها ظلماً وعدواناً هي المسؤولة عن هذا التأخر، والمسؤول الحقيقي في الواقع هو الاعتداء الأجنبي المتواصل الذي يتيسّر في الشرق الأدنى ما لا يتيسر في الشرق الأقصى.^(١) ويردّ على من يعتبر أن الإسلام هو سبب تخلف الأمة، معتبراً أنّ الخلل ليس في الدين، بل في الناس، فهم قد خسروا مآثرهم السابقة، واهتزّت نظريّاتهم في الاجتماع، وابتعدوا عن العمران، ونسبوا هذا "إلى الدين الإسلامي وإلى القرآن، وإلى التوحيد وإلى عقيدة القضاء والقدر، وإلى غير ذلك من الأسباب التي يعلمها من له ألفة بكتب الفرنج أو من يجالس الناشئة الحاضرة في الشرق، وصدّق هذه الأقاويل كثير من المسلمين... ونبذوا الإسلام بتاتاً... ونسوا أنّه ما من أمة على وجه الأرض وقد سعدت وشقيت وعلت ونزلت... وكانت ديانتها واحدة في دوريّ علوّها وهبوطها، وأنّ الإسلام هو أجدر من غيره بأن لا يكون مسؤولاً عن انحطاط أحد... وإتّما كان المسؤول عن هذا الانحطاط المسلمون لا الإسلام."^(٢) كما يعزو تراجع الإسلام إلى الأمراء والعلماء الذين أفسدوهم بفتاواهم المأجورة، فتراجعت الأمة بتراجع الإسلام: "فولله ما أفسد أمر الإسلام إلّا أمراؤه — إلّا من رحم ربك — وما أفسد هؤلاء الأمراء إلّا العلماء الذين أخذ عليهم المواثيق، بأن لا يقاروا على معصية، ولا يواطئوا على معرّة، فكانوا يقارون على المعاصي ويتزلفون إلى الأمراء بالأباطيل، ويفتون لهم بتأويل النصوص الشرعية بغير معناها الحقيقي، ويسهلون لهم الموبقات بإجماعها، والمرديات بحذافيرها، طمعاً في الدنيا الفانية، والمطاعم الوبيئة الذاهبة، وهكذا تحوّل أمر هذه الأمة من العظمة إلى الصغار."^(٣) لذا يرى هذا المفكر أنّ أبرز أسباب تراجع الأمة العربية هو تراجع الإسلام.

ب - تقويم حركة الإصلاح الديني: الحافز الأساس للإصلاح الديني، في عصر النهضة، سببه هذا التحديّ الذي طرحه الغرب على العالم الإسلامي. فالذات العربية وجدت نفسها، فجأة، بمواجهة ذات أخرى أقوى منها، فكان عليها، أوّلاً، أن تعثر على نفسها، لتنتشلها من غمرة الضياع الذي تعيش فيه.

١ - شكيب أرسلان، النهضة العربية في العصر الحاضر، الشوف: الدار التقدمية، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٥٩

٢ - شكيب أرسلان، الارتسامات اللطاف، القاهرة: مؤسسة هنداي، ط ١، ٢٠١٢، ص ٥٣

٣ - المصدر نفسه، ص ٥٢

لهذا السبب ظهر تيار "الجامعة الإسلامية".^(١) فقد مثل الإسلام جوهر القوّة التي يمكن أن تجمع العرب على أساس من أسس هويّتهم المفقودة، كما مثل القوّة الإحيائية التي من شأنها أن تبعثهم لمواجهة الواقع المستجدّ، ولا سيّما أنّ الدولة التي تسيطر على الأمبراطورية إسلامية الدين، وبمواجهة دول من دين آخر. وقد شكّل هذا الأمر، آنذاك، صدامًا حضاريًا قويًا، استدعى ردّة فعل قوية.

وتمكّنت الإيديولوجيا الإصلاحية الإسلامية من إعادة تفعيل العقيدة الإسلامية لبناء فكر نهضوي، يقوم عليها استنادًا إليها؛ "ولكنّها فشلت في طرح نظرية اجتماعية منسجمة داخليًا".^(٢) كانت هذه الإيديولوجيا تنظر إلى التاريخ بشكل سطحي، وتستعمل، في تكوين وجهات نظرها إلى الواقع، الفكرة السائدة في عصر الإسلام الذهبي.^(٣) وعلى الرغم من أنّ هذه الإيديولوجيا كانت أوّل من صاغ التهديد الذي طرحه الغرب، إلّا أنّها رأته بشكل أفقيّ، لا عموديّ، أي أنّها رأته من وجهة نظر دينية - تقليدية، مفادها أنّه صراع بين الإسلام والمسيحية؛ لذلك رفضت كلّ ما يخالف صياغتها هي، وكلّ أشكال القومية (العلمانية)، واعتبرت القوميين خادمي المصالح الغربية الاقتصادية (سيطرة رأس المال) والاستعمار، وكذلك المسيحيين، لأنّهم دعوا إلى التحديث، ولم يكن في مستطاع هذه الحركة أن تحرّر نفسها من حال التحدّر العقائدي التقليدي، وأن تتكيّف مع المفاهيم الجديدة المعاصرة بشكل سليم (لأنّها اعتبرتها تحدّيًا)، وبدت عاجزة كليًا، في صيغتها الاجتماعية والسياسية، عن رسم التمييز المطلوب في المجالات الزمنية. وظلّت تدعو، بشكل أو بآخر، إلى عدم الثورة وإطاعة السلطة، لالتزامات دينية وأخلاقية، إلّا إذا تعارضت تصرف الحاكم مع الدين - كما رأينا في فكر محمد عبده. لذلك حُظرت "فكرة السيادة الشعبية". وعلى الرغم من تأييد هذه الحركة "للحكومة الدستورية، والديمقراطية التمثيلية، تمسّكت بالمبادئ التي تدعم الحكم التيوقراطي والملكية المطلقة".^(٤) من هنا شدّد الإصلاحيون التقليديون على أنّ الإسلام قادر على التحديث وتطبيق الديمقراطية، أي حاولوا أن يظهروا أنّ الإسلام - كمؤسسة أرضية تطبّق تعاليم المطلق الكاملة - يملك أجهزة ومؤسّسات أفضل وأقدم من الأجهزة والمؤسّسات الأوروبية. وكانوا بهذا يستوحون من الذاكرة

١ - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ١٠٩

٢ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٨٩

٣ - المرجع نفسه، ص ٧٣

٤ - راجع كل هذا في: المرجع نفسه، ص ٥٨ - ٦١

التاريخية ما يؤمن لهم اعتبارًا ظنوا أنهم فقدوه، حين واجهوا التطور الغربي الجديد وقوته. لقد كانت الذاكرة الماضية التي تحمل في أعماقها عناصر الهوية، تحتوي أيضًا على طبيعة ازدهار السلطة العربية (السلطة القومية) في السابق، خلال العصور التي حكم فيها العرب. وبما أنّ هذا الحكم كان تحت الراية الإسلامية، وتحصل لهم بسبب الإسلام، فقد حاولوا أن يستلهموا استعادة ذاتهم منه. لذا كان خوفهم مستمرًا من اتجاه فكري متحرّر من السيطرة الماروائية.^(١) وقد أشار هؤلاء كثيرًا إلى "فقر الغرب الروحي. وساد شعور بأنّ ثروة الغرب وقوته ما هما سوى مظهر خادع يخفي الفساد الأخلاقي."^(٢)

هكذا كان السبب الأوّل للإصلاح الديني في عصر النهضة الإحساس بخطر الغرب وتحدياته في المجتمع الإسلامي. وكان هدف الإصلاح حماية هذا المجتمع عن طريق الاستجابة للتحدي بطريقة "إيجابية". لهذا السبب كافح في سبيل "إعادة تأسيس الحقيقة الإسلامية وتقويتها من دون تعريضها للنقد الحرّ."^(٣) وكان محمد عبده والأفغانيّ يتحرّكان تدريجيًا نحو موقف توفيق، فقد "عادا إلى رؤية صوفية للإسلام تتوق إلى الماضي، ورأيا فيه كلّ ما تطرحه الحضارة الأوروبية أو يزيد."^(٤) ويمكننا أن نقول إنّ الإصلاح الديني كان طموحًا للعودة إلى الذات، بعد أن فقدتها المسلم، أو انحرف عنها، في خلال غياب الحكم العربي، منذ سقوط الدولة العباسية في الشرق، والأندلس في الغرب.^(٥) إنّه وعي جديد لما هو موجود، ولكنّه كان وعيًا معطلًا ومغيّبًا. واستحضار الماضي، أو العودة إليه، خير وسيلة لرفع العطل، والشعور بالحضور عن طريق اللجوء إلى "عدنيّة" القديم - المثال: ينبوع الحضور، وينبوع سلطة هذا الحضور في آن. وفي هذا المعنى، قال جاك بيرك Jacques Berque (ولد ١٩١٠ م) في المجتمع الدمشقيّ - وهذا المجتمع يمثّل، بنظره، المجتمع العربي الشرقي عمومًا -: "كان ذلك المجتمع يجد غايته في ذاته. إنّه يستمتع بذاته. وكان يمارس كونه ما علّمته قرون طويلة أن يكون، فيستمدّ قوّته وجاذبيته من كليّته، ومن وفاقه مع إطار مهيب

١ - المرجع نفسه، ص ٨١

٢ - المرجع نفسه، ص ١٠٧

٣ - المرجع نفسه، ص ٣٧ - ٣٨

٤ - المرجع نفسه، ص ٥٠

٥ - من المعروف أنّ الأندلس سقطت نهائيًا بيد الإسبان في العام ١٤٩٢، كما هو متعارف عليه. ولكنّ سقوط الدولة الأمويّة هناك في العام ١٠٣١ م. وبدء عهد ملوك الطوائف عني، عمليًا، انتهاء الحكم العربي، لأنّ معظم ملوك الطوائف كانوا من البربر.

وتاريخ قادر على أن يتكرّر مرّات لا حدّ لها.^(١) ويقول: "في سبيل الاهتداء إلى بعض ملامح الموقف القديم، يكفي أن تفكّ الطلاسم، في سير أبناء الحاضر، عمّا تنمّ عنه من قوى ماضٍ دائم الحياة والحضور. وهنا نلمس إحدى الخواصّ غير المنتظرة للتجديد. إنه يتضمّن، من جوانب عديدة، معنى الإعادة. فالثورة هي، بالنسبة إلى الكثير من الشرقيين العودة إلى السابق."^(٢) و"عندما يثور العرب على ماضيهم، يشكّل العصر الاستعماري الموضوع، وفي الوقت نفسه المحرّك لهذه الثورة."^(٣) وكان للغرب، في حملته الاستعمارية، أثر كبير في إيقاظه الشرق من سباته، ذلك لأنّ "الاستعمار والرأسمالية التوسعية قد مثّلا في العالم الشرقي الدور الذي مثّله... الخطيئة الأولى. وهذه الخطيئة التي يعاني العرب من آثارها، مدينون بها إلى الآخرين. وهذا هو سبب الأحقاد الراسخة."^(٤)

على كلّ حال، ساعدت النزعة العقلانيّة التي دعا إليها الإصلاحيون السلفيون في ضرب الأسس التقليدية التي انطلقت منها، ومهدت لشرح الحاجة إلى إصلاحات، وخصوصاً على الصعيد السياسي.^(٥)

٥ - الحقوقية الجديدة/ أثر الثورة الفرنسية:

أ - الدعوة إلى الحرّية ونبذ الاستبداد: كانت هناك طريقتان للإصلاح الاجتماعي في عصر النهضة على المصلح أن يختار إحداهما: طريق التغيير الذي دعا إليه الأفغانيّ ومحمد عبده، وطريق التطوير الاجتماعيّ على أساس منهج يعالج المشاكل الاجتماعية واحدة بعد الأخرى، فيدفع المجتمع إلى تجاوز تحلّفه تدريجياً. وقد سلك هذه الطريق كلّ من الطهطاوي، وعلي مبارك (مات ١٨٩٣ م) وقاسم أمين (١٨٦٥ م - ١٩٠٨ م) وسواهم.^(٦) فمبارك عمل على تطوير المجتمع المصريّ وتحديثه، فحسّن الزراعة، ومكّنها، وبنى السدود على النيل، وجعل لمصر اسطولاً تجارياً صغيراً، ووسّع شوارع القاهرة، وبنى الفنادق والحدائق العامّة

١ - جاك بيرك، العرب من الأمس إلى اليوم، تعريب: علي سعيد، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، لا تاريخ، ص ٢٤

٢٥ -

٢ - المرجع نفسه، ص ٣١

٣ - المرجع نفسه، ص ٣٣

٤ - المرجع نفسه، ص ٣٨

٥ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٤٩

٦ - أنطون المقدسي، مقال: الصورة العربية للحضارة الأوروبية، ص ٢١

والحمّامات. وكانت قراءة رجال النهضة الأول وتأملاتهم تتمركز حول الثورة الفرنسية، وما خلفته من نظريّات في حقوق الإنسان والدولة والعدالة والحرّيّة؛ "أي أنّ حوارهم كان في الحقيقة مع من مهّدوا السبيل، نظريّاً وعلميّاً، لظهور المجتمع البرجوازيّ في صيغته الليبرالية." (١)

فمدحت باشا (١٨٢٢ م - ١٨٨٤ م)، مثلاً، كان يؤمن بأنّ "الحرّيّة هي التي تفرّق بين الإنسان وبين الحيوان، وهي التي أوصلت الحكومات المتمدّنة إلى درجة الرقيّ." (٢) وكات الثقافة الفرنسية هي صلة الوصل بينه وبين الغرب. (٣) وامتاز، عندما كان والياً على العراق، "بمركّاته الإصلاحية والعمرانية والتجارية والصناعية العامّة وتشجيعه للحركة الفكرية بإنشائه جريدة "الزواء"... كما امتازت أيّامه بغرس أوّل بنية إصلاحية شاملة، ودعمه النهضة الفكرية؛ فقد ألف مجلساً للشورى، وجرّأ الناس على نقد الموظّفين، ودرّهم على المطالبة بالإصلاحات." (٤) وقد يكون انخرط في الماسونيّة لأنّه ميّال إلى الإصلاح، ورأى في هذه الحركة ما يعزّز لديه موافقه.

وظهرت الدعوات إلى الحرّيّة ورفض الاستبداد عند الدعاة المسلمين. وكان عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ م - ١٩٠٥ م) من أهمّ هؤلاء الدعاة. فقد اعتبر أنّ الدين الإسلامي، بطبيعته، "قد نزع كلّ سلطة دينية أو تغلّبيّة تتحكّم في النفوس أو في الأجسام،" (٥) ووضع شريعة حكمة إجمالية صالحة لكلّ زمان وقوم ومكان، وأوجد مدنيّة فطريّة سامية، وأظهر للوجود حكومة كحكومة الخلفاء الراشدين التي لم يسمح الزمان بمثال لها بين البشر، ولم يخلفهم فيها بين المسلمين أنفسهم مخلّف، إلّا بعض شواذ... (٦) واعتبر أنّ الأُمَّة الإسلاميّة، منذ عهد عثمان بن عفان، أخذت تفقد نسقها السامي في الحكم حتّى اليوم. والحلّ هو

١ - راجع في هذا كله: المرجع نفسه، ص ٢٢ - ٢٣

٢ - رثيف خوري، الفكر العربي الحديث، ص ١١٤

٣ - المرجع نفسه، ص ١١٣

٤ - يوسف عزّ الدين، الشعر العراقي، ص ١٩

٥ - يقول، مثلاً: "هم مخطفون إذا نظروا إلى أنّ القرآن جاء مؤيِّداً للاستبداد السياسي." (عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد

ومصارع الاستبداد، بيروت: دار النفائس، ط ٣، ٢٠٠٦، ص ٤٥

٦ - المصدر نفسه، ص ٥١

في العودة إلى القرآن لقتل الاستبداد.^(١) فالأصول الإسلامية، كما يقول، "مؤسّسة على أصول الحرّية، برفعها كلّ سيطرة وتحكّم، بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، وبحضّها على الإحسان والتحابب، وقد علت أصول حكومتها: الشورى الأريستوقراطية... وجعل أصول إدارة الأُمَّة: التشريع الديمقراطي، أي الاشتراكي."^(٢) فالإسلام، كما نفهم من كلامه، يقوم على الحرّية والشورى، وبالتالي ينعى على الشعوب الإسلامية بعدها عن مبادئ الإسلام، واعتبر أنّ البدع التي دخلت على الإسلام وشوّشتها هدفها استعباد المسلمين.^(٣) وقد دعا إلى إصلاح الأُمَّة العربية بأسرها، وإلى قيام الجامعة الإسلامية، وعودة الخلافة الدينية، وطالب بالاشتراكية كنظام سياسي عادل.^(٤)

وحرص الكواكبي على أن يبيّن للرعية حقوقها، واعتبر "أنّ الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو تصرّف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعه"^(٥)، وهو "صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً، أو حكماً، التي تتصرّف في شؤون الرعيّة كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محقّقين."^(٦) واعتبر أنّ أشدّ مراتب الاستبداد هي "حكومة الحاكم الفرد المطلق الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية."^(٧) فإذا قسنا هذا الكلام على ما عرفنا من تاريخ العرب وجدنا الخلفاء كلّهم تقريباً كذلك، منذ يزيد بن معاوية، في مستهل العصر الأموي، حين صارت الخلافة وراثية. كما طالب الكواكبي برّد الخلافة

١ - محمد عاطف العراقي، مقال: الفكر السياسي عند بد الرحمن الكواكبي، مجلة الفكر العربي، عدد ٢٢، أيلول - تشرين الأول ١٩٨١، ص ٤٧٨. وفي تعريف الاستبداد يقول الكواكبي: "هو الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الأُمَّة رابطة معيّنة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم." (عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص ١٧٣)

٢ - المصدر نفسه، ص ٥٦

٣ - يقول: "والخلاصة أنّ البدع التي شوّشت الإسلام وشوّهت الأديان تكاد كلّها تتسلسل بعضها من بعض، وتتولّد جميعها من غرض واحد هو المراد، ألا وهو الاستعباد." (المصدر نفسه، ص ٦٠)

٤ - محمد عاطف العراقي، مقال: الفكر السياسي عند بد الرحمن الكواكبي، ص ٤٨٠

٥ - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص ٣٧

٦ - المصدر نفسه، ص ٣٨

٧ - الموضع نفسه

إلى أمة العرب،^(١) ردّاً على ادّعاءات بعضهم أنّ الخلافة قد انتقلت إلى العثمانيين، لأنّها حقّ للعرب دون سواهم.^(٢)

وقد رأى هذا المفكر أنّ الغربيين، بطبيعتهم، مفترسون، يعتقد الرجل منهم أنّه يتفوق على الشعوب غير الغربية. وأشار إلى عدائية الأوروبيين في أوروبا، وفي أجزاء أخرى من العالم. وهاجم الإمبريالية. واعتبر أنّ هدف الغرب النهائي هو بسط سلطته على العالم كلّه. فبنظر هذا المفكر، إمبريالية الغرب تعبّر عن النزعة الوحشية فيه.^(٣)

كانت آراء كلّ من الكواكي والشيخ طاهر الجزائري (١٨٥١ م - ١٩٢٠ م) تمهيداً لتشكيل الجمعيات السريّة التي قاومت الاستبداد التركي في مطلع القرن العشرين، أي أنّها كانت بداية لاستعادة الذات قوميتها بعد أن عادت إلى صفاء دينها مع المصلحين السلفيين. ويعني هذا تغيير النظرة إلى الأتراك، ليُعتبروا سلطة معادية للعروبة، ولكنّها إسلامية، تستمدّ، بالتالي، زخمها من القيم المثالية عينها التي تستمدّ منها السلطة العربية زخمها. هكذا ظهرت، من بعد، جمعيّة "النهضة العربية"، وظهرت "عصبة الوطن العربي" مع نجيب العازوري، وكلتاها ترميان إلى تحرير الولايات العربية من الحكم التركي.

ب - الحرية واستعادة الذات في إطار العقيدة الإسلامية: ومن دعاة الحرية، في إطار العقيدة الإسلامية التقليدية، مصطفى لطفى المنفلوطي (١٨٧٦ م - ١٩٢٤ م). فقد اعتبر هذا الأديب "أنّ الإنسان الذي يمدّ يده لطلب الحرّية ليس بمتسول ولا مستجدّ، وإمّا هو يطلب حقّاً من حقوقه التي سلبه إيّاها المطامع البشريّة، فإنّ ظفر بها فلا منّة لمخلوق عليه، ولا يد لأحد عنده."^(٤) فالحرّية شيء مقدّس للإنسان. ويرى أنّ انحطاط المجتمع مردّه إلى فساد الإيمان، وفهم الدين لذلك، فالمدّ لن يكون حليف المسلمين إلّا إذا عادوا إلى أصالة دينهم: "والله لن يسترجع المسلمون سالف مجدهم، ولن يبلغوا ما يريدون لأنفسهم من سعادة الحياة وهناءتها إلّا إذا استرجعوا قبل ذلك ما أضاعوه من عقيدة التوحيد."^(٥) وهو

١ - محمد عاطف العراقي، مقال: الفكر السياسي عند بد الرحمن الكواكي، ص ٤٨٢

٢ - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ١٣٣

٣ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ١٠٦

٤ - مصطفى لطفى المنفلوطي، مؤلفات مصطفى لطفى المنفلوطي الكاملة (الموضوعة)، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠، ص ١٣٠

٥ - المصدر نفسه، ص ٣١٥

يعتبر أنّ العهود التي انحطّ فيها الإسلام (أي خلال عصر الانحطاط والقرن الأوّل من النهضة) جاهلية جديدة؛ يقول: "ليست الجاهلية الأولى بأحوج إلى الإصلاح الديني من الجاهلية الأخرى، بل ربّما كانت هذه أحوج من تلك إليه."^(١) وينعى على المسلمين تفرقهم وفساد إسلامهم، ثمّ يقول: "إن أرداد المصلحون لأنفسهم نجاحًا، وللإسلام صلاحًا، فليبدأوا عملهم بتهديب العقائد الدينية، وتربية النشء الحديث تربية إسلامية، لا تربية مادّية، أي أنهم يدخلون إلى الإصلاح من باب الدين، لا من باب الفلسفة... والإسلام، وإن كان دين العقل والفضيلة والإصلاح، إلّا أنّ الخطر على المسلمين أن يكون في نظرهم تابعًا للعقل، وأن يكون العقل الحكم بينه وبينهم، والخير كلّ الخير في أن يكون حاكمًا والعقل مفسّرًا ومبيّنًا."^(٢) ولا يقبل هذا الموقف بآراء العلمانيين المسيحيين، بل يرفض حتّى النزعة العقلية السلفية، ليصب في إطار الدعوات التي تدعو إلى إحياء الأبعاد السلطوية القديمة.

ج - دور الأمّ الأسرة/ الأساس الاجتماعي للنهضة: أمّا قاسم أمين فردّ انحطاط المجتمع الإسلامي إلى حالته الأسرية السيئة، وإخفاق التربية في تحقيق صلاح المجتمع.^(٣) لذلك كانت نظريته إلى بعث المجتمع تنطلق من النواة التي تقوم عليها الأسرة: المرأة/ الأمّ، فهو يعتبر المرأة الجديدة "ثمرة من ثمرات التمدّن الحديث."^(٤) فقد رفض هذا المفكر اعتبار بعضهم أنّ تأخر المسلمين في المدنية مردّه إلى الإسلام، فالدين "قد تحوّل عن أصوله، واستتر تحت حجب البدع، ووقف نموّه، وانقطع ارتقاؤه منذ عدّة قرون، وظهر لهذا الانحطاط الديني أثر عظيم في أحوال المسلمين؛ ولكنّ هذا الانحطاط الذي ينسب إليه الكتاب الغربيون تأخّر المسلمين في المدنية يحتاج هو نفسه إلى سبب يُردّ إليه"^(٥) وهذا السبب هو زوال الفضائل الاجتماعية، (وهي القوة المعنوية)^(٦) أي الجهل المتفشّي. يقول أحمد أمين: "وليس في إمكان أحد أن ينكر أنّ الدين الإسلامي قد تحوّل اليوم عن أصوله الأولى... ولكني أعتقد أنّ هذا الانحطاط الذي طرأ

١ - المصدر نفسه، ص ٦١٥

٢ - المصدر نفسه، ص ٦١٨

٣ - حكمت صباغ، قاسم أمين، بيت الحكمة، ط ١، ١٩٧٠، ص ٩٩

٤ - قاسم أمين، المرأة الجديدة، مصر: لا دار نشر، ١٩١١، ص أ

٥ - حكمت صباغ، قاسم أمين، ص ٩٨

٦ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٢٢

على الدين ليس سبباً لما عليه المسلمون الآن، وإنما هو نتيجة لأمر هو: الجهل الفاشي في المسلمين عامة رجالاً ونساءً." (١) لهذا السبب، دعا إلى تحرير المرأة وإعطائها المكانة اللازمة من المجتمع. والأوروبيون، كما يقول، يرمون الشرقيين باستعمال الاستبداد مع نساءهم. (٢) ولكن السبب الحقيقي، برأيه، لتخلف المرأة في الشرق هو سوء فهم الدين الإسلامي، إذ دخلت عليه مفاهيم خطأ ليست منه، قادت الرجل إلى الأخذ بنزعة القوة البدنية التي تجعله يتفوق على المرأة من هذه الناحية، ويهضم حقوقها، ويصمها بـ"نقصان العقل". (٣) يقول: "كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أنّ الرجل في قوّته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها، وقد يكون من أسباب ذلك أن أوّل أثر يظهر في الأُمَّة المحكومة بالاستبداد هو فساد الأخلاق." (٤)

لهذا السبب، نجد هذا المفكر يدعو إلى نزع الحجاب عن المرأة، ولو جزئياً، معتبراً أنّ الحجاب أمر كان سابقاً على الإسلام في الأمم، وبالتالي فهو ليس صادراً عنه تخصيصاً: "الحجاب الموجود عندنا ليس خاصاً بنا، ولا أنّ المسلمين هم الذين استحدثوه، ولكنّه كان عادة معروفة عند كلّ الأمم تقريباً ثمّ تلاشت

١ - قاسم أمين، تحرير المرأة، القاهرة: مؤسسة هنداي، ٢٠١١، ص ٦٤. ويقول أيضاً: "فإنّ كلّ مَنْ عرف هذا الدين من الأجناب فضلاً عن أبنائه المنتسبين إليه بجُلّ قدره ويحترمه، ويعترف أنّ آثاره الماضية في الأمم التي انتشر بينها برهنت على أنّه وسيلة من أفضل الوسائل، وعامل من أقوى العوامل التي تسوق الإنسان في طرق الترقّي والتقدّم إلى غايات السعادة، ولكنهم يرون أنّ ما يزعمه المسلمون اليوم ديناً، وتسميه عاماتهم بل وأغلب علمائهم بدين الإسلام، قد اشتمل على أمور كثيرة من عقائد، وعوائد، وآداب موهومة لا علاقة لها بالدين الحقيقي الطاهر وإنما هي بدع ومُحدثات أُلصقت به؛ فهذا الخليط الذي سمّاه الناس ديناً واعتبروه إسلاماً هو المانع من الترقّي." (المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٤)

٢ - قاسم أمين، المرأة الجديدة، ص ٧٤ - ٧٥

٣ - يقول: "ولما كانت تهمّة المرأة بنقصان العقل هي الحجّة التي اتّخذها الرجال لاستعبادها وجب علينا أن نبحث في طبيعة المرأة لنعلم إن كانت كما يقال أخطّ من طبيعة الرجل أم لا..." (المصدر نفسه، ص ٤٢) ويفسر سبب اعتبار المرأة أخطّ شأناً من الرجل قائلاً: "فلما بطل حقّ ملكيّة الرجال على النساء اقتضت سنّة التدريج أن تعيش النساء في حالة وسط بين الرق والحريّة، حالة اعتبرت فيها المرأة أنّها إنسان لكنّها ناقص غير تامّ. كبر على الرجل أن يعتبر المرأة التي كانت ملكاً له بالأمس مساوية له اليوم، فحسن له أن يضعها في مرتبة أقلّ منه في الخلقة. وزعم أنّ الله، لما خلق الرجل، وهبه العقل والفضيلة وحرّمها من هذه الهبات، وأنّها لضعفها وقلة عقلها وميلها مع الشهوات يلزم أن تعيش غير مستقلّة، تحت سيطرة الرجل، وأن تنقطع عن الرجال، وتحتجب بأن تقتصر في بيتها وتستر وجهها..." (المصدر نفسه، ص ٤١) ويدافع عنها فيقول: "إنّي أسأل كلّ إنسان خالي الغرض: هل هذه المعاملة يليق أن يعامل بها إنسان له من خاصّة الإنسان ما لنا؟ فهو مثلنا له روح ووجدان وقلب وعقل وحواس. وهل سوء الظنّ في المرأة إلى هذا الحدّ يتفق مع اعتبارنا لأنفسنا واعتبار المرأة لنفسها؟" (قاسم أمين، تحرير المرأة، ص ٥٢)

٤ - المصدر نفسه، ص ١٤

طوعاً لمقتضيات الاجتماع، وجرياً على سُنَّة التقدُّم والترقِّي. "(١) وذكر أنّ البرقع كان لنساء النبي فقط، (٢) ويعتبر أنّ رفع الحجاب عن المرأة ليس تقليداً للأمم الغربية، بل لأنه يفيدتها في حياتها، يقول: "إنّا نطلب تخفيف الحجاب، وردّه إلى أحكام الشريعة الإسلاميّة لا لأننا نميل إلى تقليد الأمم الغربيّة في جميع أطوارها وعوائدها لمجرّد التقليد، أو للتعلُّق بالجديد لأنّه جديد... وإنّما نطلب ذلك؛ لأننا نعتقد أنّ لردّ الحجاب إلى أصله الشرعي مدخلاً عظيماً في حياتنا المعاشيّة." (٣) واعتبر أنّ تربية المرأة تربية صالحة وعصرية (أي تنقيفها وتغيير النظرة إليها) أمر أساسي، لأنّ من المستحيل "تحصيل رجال ناجحين إن لم يكن لهم أمهات قادرات على أن يهيئنه للنجاح؛ فتلك هي الوظيفة السامية التي عهد التمدن بها إلى المرأة في عصرنا هذا." (٤) وهاجم تعدّد الزوجات، (٥) معتبراً أنّ هذه العادة قديمة، نزول، بشكل عامّ، عندما تتحصّر الأمتة؛ وهو ضرب من احتقار المرأة شديداً؛ ولكنه يجيزه "في حالات الضرورة المطلقة." (٦)

لقد طرح قاسم أمين فكرة التجديد من منظور آخر، من غير أن يفصل عن الدين بمفهومه السلفي.

وقال بتجديد التربية، وجعلها تقوم على أسس ثلاثة:

- أولاً: الأساس الديني، الذي ينطلق من تعويد الطفل محبة الدين، وتغذية عقله بتاريخ الإسلام،
- والإحساس الوطني الذي يقوم على تعويده محبة وطنه،
- والوازع النفسي، أي تنمية الضمير. (٧)

١ - المصدر نفسه، ص ٣٨

٢ - راجع: المصدر نفسه، ص ٤٤. وهو يستند إلى الآيات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَلِلَّهِ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ﴿الأحزاب / ٥٣﴾ وَ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أَقْبَبْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب / ٣٢ - ٣٣)

٣ - المصدر نفسه، ص ٤٦

٤ - المصدر نفسه، ص ٦٩

٥ - راجع: المصدر نفسه، ص ٧٨ - ٧٩

٦ - المصدر نفسه، ص ٨٠

٧ - حكمت صباغ، قاسم أمين، ص ٣٢ - ٣٣

وقد ظهرت نزعة هذا المفكر المنطقية المستندة إلى العلوم والفكر الاجتماعي في الغرب المعاصر له عندما ردّ على منتقدي كتابه في تحرير المرأة. ^(١) "وآمن بالتغيّر، فالمجتمع والفكر لا يبقيان جامدين، يقول: "لم يعتقد المسلم أنّ عوائده لا تتغيّر ولا تتبدّل، وأنّه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟ ولم يجري على هذا الاعتقاد في عمله مع أنّه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كلّ آن؟" ^(٢) وظهر أثر الغرب فيه أيضًا عندما اعتبر "أنّ الدين لا يمكنه، بحدّ ذاته، خلق دولة ومجتمع ومدنية، لأنّ نموّ المدنية يتوقّف على عوامل متعدّدة، ليس الدين سوى واحد منها. وإذا كان للمدنية أن تتقدّم وجب أن يكون لها قوانين تأخذ في الاعتبار جميع تلك العوامل؛ وبذلك قطع... الصلة التي أقامها محمد عبده بين الإسلام والمدنية." ^(٣)

ولم تكن آراء هذا المفكر جديدة بحدّ ذاتها؛ فقد سبقه إليها الطهطاوي الذي عدّه، بحقّ، أوّل داعية لتعليم المرأة في الشرق العربي. فقد اقترحت لجنة التعليم بمصر، عام ١٨٣٦، العمل لتعليم بنات مصر؛ لكنّ المشروع رُفض، لأنّ العقلية السائدة لم تسمح به. ثمّ تجددت الفكرة، في العام ١٨٧٣، وكان الطهطاوي أكبر الداعين لها. وأنشئت المدرسة لتعليم البنات بمصر، بعيد إصدار هذا المفكر كتابه "المرشد الأمين للبنات والبنين"، يدعو فيه إلى هذه الفكرة، بل ذهب الطهطاوي أكثر بدعوته إلى أن تتعلّم المرأة لكي تذهب إلى العمل، بقدر طاقته وقوتها. يقول: "ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معًا لحسن معايشة الأزواج، فتتعلّم البنات القراءة والكتابة والحساب، ونحو ذلك، فإنّ هذا ممّا يزيدهنّ أدبًا وعقلًا، ويجعلهن بالمعارف أهلاً، ويصلحن به لمشاركة الرجال بالكلام والرأي، فيعظمن في قلوبهم، ويعظم مقامهنّ لزوال ما فيهنّ من سخافة العقل والطيش، ممّا ينتج من معايشة المرأة الجاهلة لمرأة مثلها، وليمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقاتها..." ^(٤) وذلك لأنّ العمل

١ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٢٠٥

٢ - قاسم أمين، تحرير المرأة، ص ١٠

٣ - المرجع نفسه، ص ٢٠٨

٤ - رفاة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٢، ص ١٤٣

ييعدها، كما يقول، عن الأمور التافهة، فلا مسوّغ لمن يقول بحجب التعليم عن المرأة لعدم كمال عقلها، فليست النساء كلّهنّ على هذا.^(١)

كما سبق قاسم أمين في دعوته إلى تحرير المرأة كلّ من أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ م - ١٨٨٧ م) والمعلّم بطرس البستاني. وهاجم وليّ الدين يكن (١٨٧٣ م - ١٩٢١ م) أيضًا واقع المرأة في الشرق، داعيًا إلى تغييره.^(٢)

د - تقويم: هذه التيارات تصبّ في إطار التقليد، إذ تبحث عن تجديد المجتمع متأثرة بالغرب، لكنّها لا تستمدّ منه زخم الانطلاق. والاتّجاه نحو الديمقراطية، في هذا المجال، هو بمنزلة "صعود من الأساس"، لأنّ المصلحين اعتبروها من صلب التراث الإسلامي.^(٣) لذلك ظلّ هؤلاء ينظرون إلى الوراء - إلى الماضي - في محاولتهم النهوض، لأنّ هذا الماضي هو السلطة المطلقة التي تسيطر على العالم، وترز له شرائع استمراره وأسبابه. وبقدر ما يتّجه الإنسان إلى أصل هذه السلطة ينهض، ويتواصل مع ذاته، ويواجه تحدّي، بنظر التقليديين. لذلك يبقى الماضي حيًّا فينا، نستحضره دائمًا، ونتمثّله، ونبعثه بعنًا متتاليًا، كلّما ضعف الشعور به. وهذا هو مفهوم القديم الذي يحدّده جال بيرك على النحو الآتي: "إنّ القفا المهترئ لشيء تمكن تسميته النمط المثاليّ العريق. شيء كان كبيرًا، ويشعر به الكثيرون منّا كامنًا في قرارة السلوك العربي، كما يريّه الكثيرون من العرب في قرارة ذاتهم."^(٤)

٦ - القومية العربية والعلمنة:

أ - النزعة القومية العربية: بدأ التملل العربي منذ الربع الأوّل من القرن التاسع عشر، واشتدّ في مطلع القرن العشرين. وقد مثّل كلّ من الهجمة الاستعماريّة على الشرق والتعصّب التركي الذي تحوّل إلى حركة تريك، دوره في إيقاظ الشعور بالعروبة والقومية العربية. وكان وضع المسيحيين أنفسهم في البلاد العربية حافزًا على تفكيرهم تفكيرًا علمانيًا، يتحرّرون به من وضعهم المزعج. وقد أيدّ هؤلاء فكرة تحويل الأمبراطورية العثمانية إلى دولة علمانية كدول أوروبا، فيها شعور قوميّ، في حين كان المسلمون يتمسّكون

١ - المصدر نفسه، ص ١٤٣ - ١٤٤

٢ - وليّ الدين يكن، الصحائف السود، بيروت: بيت الحكمة، ط ١، ١٩٦٦، ص ٤٧

٣ - جاك بيرك، العرب من الأمس إلى اليوم، ص ٢٠١

٤ - المرجع نفسه، ص ١٥ - ١٦

بفكرة الأمبراطورية الإسلامية بطابعها السني^(١). وكانت تجربة الابتعاد عن الطرق التقليدية في التفكير والإصلاح تجربة مسيحية، في البداية^(٢). فسعى المفكرون المسيحيون، بتشديدهم على العلم والحضارة الحديثة والعقل، إلى هجوم غير مباشر على المصادر التقليدية التي استمدت منها السلطة السياسية والاجتماعية قوتها وشرعيتها، بهدف تغييرها، إذ إنهم عرفوا أنّ حلّ معضلة الاغتراب المسيحي في المجتمع العربي محال، ما لم يعملوا على علمنة النظرة إلى التاريخ، وعلمنة الأسس التي بني عليها المجتمع والدولة. وهكذا، يمكن إعادة تأهيل المسيحي العربي في المحيط الإسلامي^(٣). ولم يكن التوكيد على وجه الحضارة الغربية العلماني كافيًا لإزالة العداة الظاهر أحيانًا، أو الضمني، بين الإسلام والغرب - لأنّ الغرب كان يُعدّ مسيحيًا. وقد حاول المثقفون المسيحيون أن يركّزوا على الناحية العلمانية، ويفكّوا ارتباطها، إلى حدّ، بالغرب، حتى إنّ بعضهم حارب الإمبريالية الغربية، أو انخرط في تيار القومية العربية - بل كان أول مؤسسيها والداعين إليها^(٤). وكانت وجهة النظر المسيحية تعتبر البنى التاريخية الإصلاحية الإسلامية مقتصرة على الإسلام، وربما غير قابلة للتطبيق. وكانت القضية الأساسية، عند المثقف المسيحي، هي أن يجد له موقعًا خارج "العالم الديني"، وأن يقيم، كأمر واقع، تمييزًا بين العالمين الديني والعلماني (بين الدين والدنيا)، وذلك، على الأقلّ، لإيجاد الأرض المشتركة التي يمكن أن يلتقي عليها المسلم والمسيحي^(٥)؛ في حين ظلّ العلمانيون المسلمون "يؤمنون بأنّ عملية العلمنة تتوقّف عند حدود العقيدة الموروثة؛ وبالتالي تظلّ، في الأساس، مشروطة."^(٦)

وانبرى المسيحيون يدعون إلى نبذ التعصّب الديني؛ فدعا سليم البستاني (مات ١٨٨٤ م)، في "الجنان"، إلى قتله. قال: "لقد فتحنا الكلام بطلب قتل العصبية الدينية، وسنختمه بها، لأنّه بدون ذلك

١ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٢٤

٢ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٦٥

٣ - المرجع نفسه، ص ٦٧ - ٦٨

٤ - المرجع نفسه، ص ٧٠

٥ - المرجع نفسه، ص ٧٣ - ٧٤

٦ - المرجع نفسه، ص ٩٥

لا أمل لنا من نوال قريب. وإذا قال أحد أنّ ذلك ضرب من المحال أقول له إنّ العصر الذي قتل التعصّب الديني في أوروبا سيقتل عنصر التعصّب في بلادنا." (١)

وعندما ظهرت حركة التتريك مع "تركية الفتاة" التي أخذت بآراء فيلسوفها ضياء جوق ألب (١٨٧٥ م - ١٩٢٤ م) الذي دعا إلى فرض قوميّة تركية جديدة، وتتريك جميع الإيالات العربية في الأمبراطورية العثمانية، نقول: عندما ظهرت هذه الحركة، أحسّ العرب بالخطر الشديد، حتّى إنّ عمر منصور باشا مبعوث طرابلس الغرب عام ١٩١٠ ألقى، في أثناء الجلسة التي عقدتها اللجنة المركزية لجمعية "الاتحاد والترقي"، خطابًا جريئًا، هاجم فيه الأتراك بشدة، جاء فيه: "لماذا تتعدّون على حقوق الأرمن والبلغار العثمانيين؟ أتعرفون لماذا؟ لأنّ عند الأرمن قنابل، وللروم اليونان وللبلغار بلغارية. أمّا نحن فلا يشدّ أزرنا أحد. ولكن ثقوا أنّ لنا الله ورسوله. إذا قال لكم مبعوث عربيّ أنّ أبناء العرب ممتّون منكم فلا تثقوا بهذا القول وتصدّقوه. أقول لكم هذا على مسمع منكم جميعًا." (٢) وكان بعض الأتراك قد بلغ بهم التعصّب مبلغًا جعله يطالب بنزع أسماء كبار العرب من الصحابة والتابعين، عن قباب المساجد، وإحلال أسماء الترك العظام محلّها. وطالب سواه بتنقيح اللغة التركية من الكلمات العربية. (٣)

وهكذا أدكى هذا الموقفان، بالإضافة إلى وجود الاستعمار الغربي، موقف الداعين إلى القومية العربية. وكانت بذورها التي بدأت تُزرع خلال المرحلة الممتدة بين ١٨٥٠ و ١٨٧٠ لم تُعط ثمارًا، لأنّ بيئتها لم تكن خصبة آنذاك، "فالفكر القومي كان يُعتبر فكرًا غريبًا عن مبادئ المجتمع الإسلامي." (٤) وكان تطوّر هذه الفكرة في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر "بفعل تأثير المسيحيين العرب الذين كانت اتصالاتهم بالغرب أكثر من بقيّة السكان." (٥)

وراح هؤلاء يستحثّون همّة العرب على النهوض؛ فنظم إبراهيم اليازجي ثلاث قصائد، وهو في العشرين من عمره، أحدثت هزة بين الناس، أولاهها مطلعها:

١ - أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ص ٣٠٣

٢ - المرجع نفسه، ص ١٢٢

٣ - المرجع نفسه، ص ١٢٣

٤ - باسل الكبيسي، حركة القوميين العرب، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤، ص ٢٤

٥ - المرجع نفسه، ص ٢٥

تَنَبَّهُوا وَاسْتَفَيْقُوا أَيُّهَا الْعَرَبُ فَعَدُّ طَمَى السَّيْلِ حَتَّى غَارَتِ الرُّكْبُ.
وثانيتها مطلعها:

سَلَامٌ أَيُّهَا الْعَرَبُ الْكِرَامُ وَجَادَ رُبُوعَ قَطْرِكُمْ الْعَمَامُ.
وثالثتها مطلعها:

دَعْ مَجْلِسَ الْغَيْدِ الْأَوَانِسِ وَهَوَى لَوَاحِظِهَا النَّوَاعِسِ.

وهذه القصائد كلها تحمل نزعة قومية عربية.^(١) ومنذ العام ١٨٧٠ م، كتب سليم البستاني في "الجنان": "هل يصطوح العرب؟ هل يردّ إليهم الزمان الأتحاد؟ هل يقيم لهم الدهر حظاً؟ هل يكَلِّل تاج النجاح جباههم؟ هل يطلع في شرقهم بدر العلم؟ هل تنير شمس التمدن سهولهم؟..."^(٢) وشكّل هؤلاء "جمعية بيروت السرية" عام ١٨٧٥، وكانت أول جمعية عربية سرّية تندد بالحكم التركي، وتطالب باستقلال الولايات العربية عن الدولة العثمانية. ومن أعضائها فارس نمر (١٨٥٦ م - ١٩٥١ م) صاحب جريدة "المقطّم"، ويعقوب صروف (١٨٥٢ م - ١٩٢٧ م)، وإبراهيم اليازجي. وتلت هذه الجمعية جمعية "حزب حقوق الملة العربية"، عام ١٨٨١، التي دعت إلى وحدة المسيحيين والمسلمين ضمن الإطار القومي، وتمردت على استبداد عبد الحميد.^(٣) وبهذا بدأت الدعوات إلى الانفصال عن الجامعة العثمانية تظهر.^(٤)

وآمن بطرس البستاني، صاحب جريدة "الجنان"، بعروبة الناطقين بالضاد، مسيحيين ومسلمين،^(٥) واعتبر سورية وطنهم،^(٦) وأنها أرض واحدة لشعب واحد.^(٧) ووضع بولس نجيم الماروني كتاباً يعتبر فيه أنّ سورية "وحدة تاريخية مميزة"، وأنّ لبنان فيها له خصائص مميّزة. وأخذ اسم سورية يُطلق منذ ستينيات القرن

١ - أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ص ١٠٨

٢ - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ١٢٩

٣ - المرجع نفسه، ص ١٣١

٤ - من هذا القبيل هجوم سليم سركيس (١٨٦٧ م - ١٩٢٦ م) صاحب جريدة "المشير" على النزعة العثمانية، قائلاً: "لم أجد في حياتي ولا قرأت في مطالعاتي عن أمة تريد الانتقال من نور الاستقلال إلى ظلمات العبودية إلا هذا القسم من الأمة المصرية الذين يريدون التمسك بأذيال العرش العثماني." (أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ص ٢٢)

٥ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٢٨

٦ - المرجع نفسه، ص ١٢٧

٧ - المرجع نفسه، ص ١٢٩. يقصد بسورية ما كان يُعرف ببلاد الشام.

التاسع عشر تقريباً على ذلك الامتداد الجغرافي من جبال طوروس حتى صحراء سيناء. وكان الداعون إلى القومية السورية يؤمنون بأنّ سورية مجتمع خاصّ، تتعاون فيه الطوائف، فلا أكثرية ولا أقلية.^(١) وميّز بعضهم، بتأثير الأب هنري لامنس Henri Lammens (١٨٦٢ م - ١٩٣٧ م) بين السوريين والعرب. ولكن، على الرغم من ذلك، لم يخلُ تفكير كلّ من هؤلاء من عنصر عربيّ. وكان رفض "جمعية بيروت السريّة" دعوى السلطان عبد الحميد بالخلافة لنفسه انعكاساً لتلك الآراء.

لكنّ آراء القوميّة العربيّة لم تتكامل إلّا مع المفكّر نجيب العازوري. فقد اعتبر، عام ١٩٠٥، أنّ المسيحيين عرب كالمسلمين، ودعا إلى قيام كنيسة كاثوليكية عربية.^(٢) وذهب إلى أنّ حدود الأمة العربية تشمل البلدان الناطقة بالضاد في آسية كلّها، خلا مصر وأفريقية الشمالية. ودعا إلى استقلال الأمة العربية عن الأتراك لأنّهم سبب خراب العرب.^(٣) يقول: "فمن جراء انفصالنا عن تركيا ستستعيد سائر القوميات المضطهدة، من أكراد وأرمن والبان إلى آخره حريتها، لأنّه بالعرب يخضع الأتراك الألبان، وبالألبان يسحقون البلغار، كذلك يضغطون بالعرب على الأكراد، وبالأكراد يقتلون الأرمن. ما إن انفصل عن السلطان حتى تعلن كلّ أمة استقلالها وينعتق العالم من جذوة الشقاق التي تسمّى بالقضيّة الشرقية."^(٤) ويشير في الكتاب إلى خطر اليهود الرامين إلى "إعادة تكوين مملكة إسرائيل القديمة على نطاق واسع."^(٥) ويعتبر السلطان عبد الحميد الثاني أكثر الطغاة إضراراً ببلاده،^(٦) ويصفه بأنّه "وحش"،^(٧) معدّداً وسائل ظلمه وتحكّمه. ويقول إنّ العرب يشكّلون أضخم مجموعة عنصرية في الأمبراطورية التركية "بين برزخ السويس ووادي دجلة والفرات وبين البحر الأبيض المتوسط وبحر عمان."^(٨) ويقول إنّهم يحتقرون الأتراك ويحقدون عليهم.^(٩)

١ - المرجع نفسه، ص ٣٢٩

٢ - نجيب العازوري، يقظة الأمة الشرقية، تعريب: أحمد بو ملح، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ص ١٧٦

٣ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٣٢. وقارن: نجيب العازوري، يقظة الأمة الشرقية، ص ١٩٧ - ١٩٨

٤ - نجيب العازوري، يقظة الأمة الشرقية، ص ٣٨

٥ - المصدر نفسه، ص ٤١

٦ - المصدر نفسه، ص ١٨٢

٧ - المصدر نفسه، ص ١٨٥

٨ - المصدر نفسه، ص ١٩٦

٩ - المصدر نفسه، ص ١٩٧

ويعتبر العرب الذين ساعدوا الأتراك في حروبهم "أسودًا بقيادة كلاب".^(١) ويرى ألا "وجود للتعصب الديني أبدًا بين المسلمين".^(٢) ويطالب الغرب بأن يدعم "بالتشجيع الحركات الوطنية الانفصالية"، ولا سيما الحركة العربية.^(٣) ويعلن عن مشروعه القومي بقوله: "لا شيء أكثر تحررًا من برنامج "جامعة الوطن العربي"، فهي تريد، قبل كل شيء، مصلحة الإسلام، والأمة العربية، فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، وإقامة أمبراطورية عربية تمتد من الفرات ودجلة إلى خليج السويس، ومن المتوسط حتى بحر عمان. وستتخذ الحكومة شكل السلطنة الدستورية المرتكزة على حرية كافة المذاهب، ومساواة كافة المواطنين أمام القانون. ستحترم مصالح أوروبا وكافة الامتيازات والمزايا التي منحها إياها الأتراك حتى اليوم. ستحترم أيضًا الحكم الذاتي في لبنان، واستقلال إمارات اليمن، ونجد، والعراق. وتمنح عرش الأمبراطورية العربية إلى أمير من العائلة الخديوية المصرية... وتتخلى "الجامعة" عن فكرة الجمع بين مصر والأمبراطورية العربية في ظل ملكة واحدة لأن المصريين لا ينتمون إلى العرق العربي..."^(٤) لكن العازوري لا يلبث أن يقول إن حاكم الأمبراطورية العربية يجب أن يكون شريفًا، متحدّرًا من الرسول.^(٥)

وبعد المؤتمر العربي بباريس عام ١٩١٣، ظهر جليًا أن فكرة الاستقلال العربية التي نادى بها هذا المفكر لا بد منها - وكان هو قد قاطع هذا المؤتمر -، وطالب عدد من الزعماء العرب الحسين (١٨٥٦ - ١٩٣١) شريف مكة، في العام ١٩١١، النهوض بثورة عربية يدعمونه فيها.^(٦) وكانت فكرة إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين تحيف القوميين العرب آنذاك.^(٧)

وحدد أمين الريحاني، في محاضرة القاها في العام ١٩٠٩، حدود الوطن العربي القومي، قال: "إذا نظرتم إلى الخريطة تجدون مناطق معينة تحتل موقعًا مركزيًا في العالم. هذه المناطق هي سورية الطبيعية، بلاد

١ - المصدر نفسه، ص ١٩٨

٢ - المصدر نفسه، ص ١٩٩

٣ - المصدر نفسه، ص ٢١٧

٤ - المصدر نفسه، ص ٢١٩

٥ - المصدر نفسه، ص ٢٢٠

٦ - ألبرت حوراني، الفر العربي في عصر النهضة، ص ٣٣٩

٧ - يظهر هذا جليًا في كتاب نجيب العازوري "يقظة الأمة العربية".

ما بين النهرين، والجزيرة العربية. هذه المناطق تشكل الوطن العربي.^(١) فالحركة القومية العربية كانت، في أول نشأتها، مشرقيّة بالدرجة الأولى، لأنّ شمال أفريقيا كان منفصلاً، بشكل أو بآخر، عن الدولة العثمانية.^(٢) وكان إلغاء نظام الخلافة، والاتجاه نحو تأسيس الدولة العلمانية بعد الحرب العالمية الأولى، تحطيمًا لآمال دعاة الإصلاح الإسلامي الذين تحدّوا القوميين العرب،^(٣) لأنّ هؤلاء القوميين كانت حركتهم، بجد ذاتها، توجّهًا نحو العلمنة - حتى إنهم قاوموا الحركة الصهيونيّة على أساس قوميّ.^(٤) وكان عبد الرحمن الكواكبي نفسه يدعو إلى خلافة عربية، مركزها شبه الجزيرة العربية.^(٥)

وهكذا، في غضون نصف جيل (أي من ١٩٠٨ إلى ١٩٢٢) صارت القومية العربية "فكرة سياسية واعية، ثمّ حركة لها برنامجها."^(٦) واعتبر إدمون (١٩٠٤ م - ١٩٩١ م) رباط أنّ ليس ثمة أمة سوريّة، بل أمة عربية، ورأى أنّ الأمة الإسلامية ليست إلّا الأمة العربية في أول تكوينها.^(٧)

وجاء ساطع الحصري (١٨٧٩ م - ١٩٦٨ م)، ونظّر للقومية العربية، فاعتبر أنّ العاطفة القومية هي من أهمّ العواطف التي تنشأ بها المجتمعات السياسيّة.^(٨) ورأى أنّ الأديان لا تنتشر إلّا باللغة، لذلك يستخدم الشعور القومي الدين ليؤكد ذاته. وذهب إلى أنّ المسيحيين العرب عرب كالمسلمين تمامًا، أي أنّ العرب لا يشكّلون، جوهريًا، أمة إسلامية.^(٩) لهذا عارض القوميون المسلمون هذا المفكر.

وكانت الحرب العالمية الأولى محطة تحوّل جذري في النواة والأطرايح الفكرية التي نشأت في مطلع النهضة. فمن جهة، زالت الخلافة كفكرة عند المسلمين الإصلاحيين نهائيًا؛ ومن جهة ثانية، تحوّل التوجّه

١ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ١٢٣

٢ - باسل الكبيسي، حركة القوميين العرب، ص ٢٧

٣ - المرجع نفسه، ص ٣٢

٤ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٥٣

٥ - أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ص ١٠٩

٦ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٥٦

٧ - المرجع نفسه، ص ٣٧٠

٨ - المرجع نفسه، ص ٣٧٢

٩ - المرجع نفسه، ص ٣٧٤ - ٣٧٥. كما اعتبر الحصري أنّ اللغة هي التي تميّز الأمة عن سواها، وإن لم يكن لهذه الأمة دولة (أنطون

المقدسي، مقال: الصورة العربية للحضارة الأوروبية، ص ٢٧) فدعا، بهذا، إلى الاتحاد بين الأمة واللغة.

الفكري والاجتماعي إلى الوجهة العلمانية. ونظر كثير من المسلمين إلى دولة آل سعود الوهابية على أنّها محطّ آمال الإسلام في القرن العشرين.^(١)

ب - تقويم القومية: كانت القومية العربية العلمانية أوّل خطوة نهضوية في تحطيم قاعدة السلطة التقليدية. فقد قضت على الإسقاط الميتافيزيقي الذي يحوّل الحاكم حرّية التصرف تحت ستار تفويض إلهي. وكان هذا الشرخ يضرب المفهوم السلفي في العمق. فالمفهوم نفسه الذي قام على الدين تغير، بحيث لم تعد قاعدة السلطة ترتبط بالطلق وبنصّه (القرآن). ويعني هذا أنّ نواة المجتمع التقليدي نسفت من أساسها، ولم تعد قائمة على المقدّس الذي كان "أحد أبعاد الحقل السياسي"، حيث يمكن للدين أن يكون أداة للسلطة، وضمّانة لشرعيّتها، وأحد الأساليب المستعملة في إطار التنافسات السياسية.^(٢) ومعنى هذا إسقاط مفهوم الزعيم التقليديّ الذي يشكّل، رمزياً، صلة وصل بين الحاضر والماضي، بين الأحياء والأجداد.^(٣)

على أنّ عنصر الهوية التقليدية لم يسقط - عنيت به اللغة. وهذا مهمّ، لأنّ اللغة العربية ترتبط بالطلق في الذهن العربي (القرآن)، وبالتالي بالعنصرين اللذين سقطا (الدين - الأمبراطورية الإسلامية). ويعني الإبقاء على اللغة الإبقاء على سلطة ما سقط، أو استمرار الماضي في الحاضر. والقوميّة، كما يقول جاك بيرك، "هي جهد العرب لكي يتوافقوا مع الآخرين دون أن يتخلّوا عن أمانتهم لذاتهم."^(٤) وفي الحقيقة، تبقى اللغة العربية نمطاً يربط العرب ببعضهم، ولكنّها، هنا، حُرّرت من ارتباطها الديني، أي أنزلت من السماء إلى الأرض، وصارت لغة البشر، يتعارفون بها، بعد أن كانت لغة المطلق، بوساطتها يتعرّفون إليه من خلال القانون (القرآن). لهذا السبب، من البديهيّ أن يبقى عنصر من العناصر التي تشكّل جوهر الهوية العربية حاضراً، إذا أردنا أن نخلق كياناً جديداً، مرتبطاً بتلك الهوية، وهذا العنصر هو اللغة هنا. بيد أنّ القومية العربية، بقدر ما هي انفصال عن صيغ الماضي، هي عودة إليه، ولكن بشكل آخر. "فالالتفات إلى التاريخ الماضي، والتراث التليد، من الموضوعات التي تستأثر باهتمام الشعوب في انتفاضاتها

١ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ١٣٣ - ١٣٤

٢ - جورج بالاندييه، مقال: الدين والسلطة، تعريب: غسان زيادة، مجلة الفكر العربي، عدد ٣٣ - ٣٤، أيار - آب، ١٩٨٣، ص

٣ - المرجع نفسه، ص ٤٦

٤ - جاك بيرك، العرب من الأمس إلى اليوم، ٦٤

القومية. والعودة إلى التراث تثير الشعور برسوخ الجذور التي تجمع الشعب، وتوحد خواصه على مدى العصور، فيشعر أنّ اتجاهه القومي الحديث أمر طبيعيّ تنبّه إليه بعد غفلة، وأنّه مؤتمنّ بالوقت نفسه على ضمان تراث الجدود الذين ناضلوا في سبيل ترسيخ كيان الأمة، وإنماء ملامحها الذاتية.^(١) وبصير هذا التراث، هنا، معنوياً، أكثر منه هوية، بمعنى أنّه نوع من الاستمرارية مع الذات والوجود، لا عن طريق استحضار المطلق، بل عن طريق تذكّر ما يمكن أن يربطنا بالماضي كبشر نفعل على الأرض، ولا نفعل عليها وحسب.

٧ - تحديث اللغة/ من لغة المطلق إلى لغة الواقع (استكمال القومية):

أ - التحديث اللغوي/ آراء الدعاة: ذكرنا أنّ العرب بدأوا يتصدّون للأتراك، على الصعيد القومي، بشكل جماعي واضح، بعد إعلان دستور ١٩٠٨، وبروز النزعة الطورانية لدى جماعة "تركية الفتاة" (التتريك)، ومحاوله هؤلاء القضاء على النزعات القومية الخاصّة، وإخضاعها للعنصرية التركية.^(٢) وكانت اللغة العربية هي أهمّ القواسم المشتركة بين المثقفين المسيحيين والمسلمين. لذلك، كان المسيحيون رواد الإصلاح اللغوي، قبل سواهم من النهضويين المسلمين، لأنّ اللغة معهم تفقد مسحتها الدينية، وتحوّل إلى أداة دلالية حضارية، لا دينية.^(٣) وكان توجّههم ينحو نحو تجديد اللغة، وجعلها ملائمة للعصر، ونحو جعلها لغة لنقل المعارف، بعد أن غرقت، خلال عصر الانحطاط، في الزينة وعرض العضلات، وتحنّط التجديد، ولا سيّما أنّنا بحاجة إلى نظرة لغويّة جديدة من أجل نقل العلوم الطارئة خلال النهضة.

ولزم اللغة العربية، من أجل أن تتطوّر في النهضة، الذهن والفكر، لا الأسلوب وحسب، "وقد تكوّنت بفعل الصحافة والإذاعة والاتّصالات المستمرّة بين عرب ذوي لهجات مختلفة، هذه اللغة العربية التي تسمّى "العربية الحديث".^(٤) وهي، على الرغم من احتفاظها بالبناء النحوي والصرفيّ الذي للفصحى

١ - وليم الخازن، الشعر والوطنية في لبنان والبلاد العربية، بيروت: دار المشرق، ط ١، ١٩٧٩، ص ٧٧ - ٧٨

٢ - المرجع نفسه، ص ٥٩ - ٦٠

٣ - جاك بيرك، العرب من الأمس إلى اليوم، ص ١٦٣

٤ - المرجع نفسه، ص ٢٨١

التقليدية، ابتعدت عن ذهنية الفصحى "لأنّها فقدت هذه المقامات المتناغمة داخل الفن الدينيّ التي كانت تجعل منه صوت عالم كليّ، لابتعادها عن الرسالة التوحيدية." (١)

لقد رأى أدباء النهضة تقصير اللغة العربية التي وصلتهم في حمل حاجات الفكر العصرية، لأنّ أبواب الاجتهاد اللغوي أُقلت. (٢) لذلك قال بطرس البستاني: "إنّ حالة العلوم المتعلقة باللغة العربية، كالصرف والنحو، مثلاً، ليست بأقلّ احتياجاً من اللغة نفسها إلى الإصلاح من هذا القبيل؛ فإنّها في حالتها الحاضرة لا توافق الذين يقصدون العلوم طلباً لنوال ما يترتب عليها من أمر المعيشة؛ وذلك لأنّ كلّ حياتهم بالكاد يكفي لتحصيلها على حقّها؛ وهذا ما يجعل أهلهم يهتمون بالكليّة، أو يتخذون لغة أو لغات أجنبية ضرائر لها. (٣) ورأى إبراهيم اليازجي ضعف السليقة اللغوية عند الكتّاب، وما آلت إليه لغة عصره، فقال: "لم يبق في أرباب الأقلام ومنتحلي صناعة الإنشاء من هذه الأمة من لم يشعر بما صارت إليه اللغة لعهدنا الحاضر من التقصير بخدمة أهلها، والعقم بحاجات ذويها، حتّى لقد ضاقت معجماتها بمطالب الكتّاب والمعرّبين، وأصبحت الكتابة في كثير من الأغراض ضرباً من شاقّ التكليف، وباباً من أبواب العنت. واللغة لا تزداد إلاّ ضيقاً باتّساع مذاهب الحضارة وتشعب طرق التفنّن في المخترعات والمستحدثات، إلى أن كادت تُنبذ في زوايا الإهمال وتلحق بما سبقها من لغات القرون الخوال. ومستت الضرورة إلى تدارك ما طرأ عليها من الثلم قبل تمام العفاء، وقبل أن ينادي عليها مؤدّن العصر سبحان من تفرّد بالبقاء، ويختتم على معجماتها بقصائد التابين والثناء." (٤) لقد راع اليازجيّ أن يرى سقوط اللغة، حتّى إنّه قال: "أغلاط في الألفاظ مفردة، وضعف في الجمل مركّبة، وأسلوب سقيم، وتعبير غير مستقيم، لا ضابط ولا وازع، وليس من يرفع صوته بالتنبيه إلى ما وصلت إليه اللغات العربية من التفكّك المفضي إلى الانحلال فالموت." (٥) هال اليازجي هذا الأمر لأنّه كان يرى أنّ اللغة العربية "قد انفردت عن سائر اللغات

١ - المرجع نفسه، ص ٢٨٥

٢ - جبران مسعود، لبنان والنهضة اللغوية الحديثة، ص ٨١ - ٨٢

٣ - المرجع نفسه، ص ٨٢

٤ - المرجع نفسه، وكذلك: ميخائيل صوايا، إبراهيم اليازجي، بيروت: دار الشرق الجديد، ط ١، ١٩٦٠، ص ٣٢

٥ - المرجع الثاني نفسه، ص ٣٢

فصاحة وبيانا كما انفرد أربابها في مذاهب البلاغة تبسطاً وافتتائاً.^(١) فاللغة، بنظره، "هي القالب الذي به تلبس المعاني أشكالها... وهي لم تبلغ هذا المبلغ من الكمال والاتساع في وجوه الاستعمال، إلا بعد أن تعاقب عليها ما شاء الله من الأزمنة، تلا فيها البليغُ البليغُ، إلى أن استتبَّت لها هذه المزيّة البيّنة، وتتابع استعمالها على ذلك حتى رسخت ملكتها في الألسنة. ثم تلقّاها المتأخرون عن المتقدمين بتكرّر الرواية، وتتابع السماع، وحمل القرائح على محاكاتها؛ فلم تبرح نازلة منهم منزلتها من أربابها بما استقرّ من هيئتها في الطباع؛ بيد أنّها اكتسبت ناعم الخرز بعد خشن جلبابها."^(٢) ويشير إلى أنّ لغة عصره قد "انتعشت من عثارها"، ولكنّ بعضهم ينقصهم اللفظ الفصيح، والقوالب في استعمالها.^(٣) لذلك وضع كتابه "المترادف والتوارد". وهو يدعو إلى الاشتقاق والتحويل، جرياً على طريقة العرب العباسيين.^(٤) ويحدّد الخطر الذي يحيق باللغة، قائلاً: "لم يمرّ بهذه اللغة عهد هي فيه أخرج موقفاً من عهدنا الحالي، فإنّها قائمة بين خطرين عظيمين: أحدهما، ما طفح عليها من جانب العالم الغربيّ من ألوف الأوضاع والمصطلحات التي لا غنى لنا عن استعمالها، واللغة خلّو منها؛ والثاني ما نرى من تضافر العناصر على نسف دعائمها، ودرس معالمها."^(٥) وآمن هذا المفكر بأنّ اللغة تتطوّر مع الناس، وبأنّ العربية لا تزال في ريعان شبابها، بحاجة إلى من يفجر طاقاتها، لأنّها أكثر اللغات صيغاً وأبنية.^(٦)

وتطرّق عدد من المفكرين إلى مسألة وجوب إحياء العربية، كأحمد فارس الشدياق الذي غلب على مؤلفاته الطابع اللغوي، بسبب دأبه على تطوير اللغة.

وتناول أمين ناصر الدين (١٨٧٥ م - ١٩٥٣ م) ضعف اللغة، مشيراً إلى وجوب تطويرها، قال: "يرى فريق من المتأدّبين أنّ اللغة العربيّة في هذا العصر قد استعادت المنزلة التي كانت لها في صدر الإسلام أو كادت. ويحاول إثبات رأيه ببراهين لا تلبث أن تنتفض عليه، وحجج لا تثبت على الجدل. وحسبك،

١ - إبراهيم اليازجي، نجمة الوائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد، حريصا: المكتبة البولسية، ط٣، ١٩٧٠، ص ١/ب

٢ - المصدر نفسه، ص ١/د - هـ

٣ - المصدر نفسه، ص ١/و

٤ - ميخائيل صوايا، إبراهيم اليازجي، ص ٣٧

٥ - المرجع نفسه، ص ٣٨

٦ - المرجع نفسه، ص ٨٤ - ٨٥

إذا أردتَ تزييف براهينه ودحض حججه، أن تورّد له ما في معظم الجرائد والمجلات والمؤلّفات العصريّة من كلام سخيّف فشت فيه المغالطة وتعاوره الضعف، وأساليب تنزه عنها العربية الفصحى. ^(١) ومن هذا القبيل ما ذكره نجيب الحداد (١٨٦٧ م - ١٨٩٩ م) في وجوب إصلاح العربية، وأن يكون اللفظ ملائمًا لقلب المعنى، إذ قال: "وهذه هي الغاية التي نتوخى إليها أقلام كتابنا، ونستنهض إليها قرائح أدبائنا، ومنشئينا، لتتكوّن الكتابة طوع أيدينا، ونسلك من الإنشاء مسلّكًا جديدًا هو المسلك القديم عينه (يقصد مسلك البلاغة العربية) الذي أغفلناه، ونطبع على نفوس قرائنا ما نريده نحن، لا ما تريده مستلزمات الأقوال ومقتضيات الكلام." ^(٢)

وفي هذا الاتجاه يأتي كلام جرجي زيدان (١٨٦١ م - ١٩١٤ م) على اللغة. فهو يقول إنّها "كائن حيّ نامٍ خاضع لناموس الارتقاء، ولا بدّ من توالي الدثور والتوالد فيها... أراد أصحابها ذلك أو لم يريدوا. تتوالد ألفاظ جديدة، وتندثر ألفاظ قديمة على مقتضيات الأحوال، لحكمة شملت سائر الموجودات." ^(٣) ويدعو هذا المؤرّخ إلى تجديد لغة الكتابة، قائلاً: "وقد آن لنا أن نخلص أقلامنا من قيود الجاهليّة، ونخرجها من سجن البداوة... وإلذا فلا نستطيع البقاء في هذا الوسط الجديد؛ فلا ينبغي لنا احتقار كلّ لفظ لم ينطق به أهل البادية منذ بضعة عشر قرنًا، لأنّ لغة البراري والخيام لا تصلح للمدن والقصور، إلّا إذا ألبسناها لباس المدن... فلا بأس من استعمال الألفاظ المولّدة... فاستعمال اللفظ المولّد خير من إحياء اللفظ الميت." ^(٤) ولكنّ زيدان لا يقبل بالتوليد اعتباطيًا، بل يشترط الرجوع إلى القواعد العامّة والروابط الأساسيّة كي لا تفسد اللغة. ^(٥) ولا يجوز، بنظره، أن نستكثر من الدخيل والمولّد، بل نأخذ حاجاتنا فقط. ^(٦)

١ - جبران مسعود، لبنان والنهضة العربية الحديثة، ص ٨٦

٢ - المرجع نفسه، ص ٨٧

٣ - جرجي زيدان، تاريخ اللغة العربية، بيروت: دار الحداثة، ط ١، ١٩٨٠، ص ١١٤

٤ - المصدر نفسه، ص ١١٤ - ١١٥

٥ - المصدر نفسه، ص ١١٥

٦ - المصدر نفسه، ص ١١٦

هكذا بدا تملل الأدباء لإحياء اللغة. وكان تحرك اللبنانيين في هذا المجال مهمًا، لأنهم، كما رأينا، دأبوا على تفصيحها "ونقلها إلى مرحلة البلاغة العربية القديمة." (١) وقد ظهرت في مصر ولبنان محاولات جريئة في التحديث كدائرة المعارف التي أصدرها بطرس البستاني، حيث أدخل اللغة العربية في إطار التعبير الحضاري اليومي، متخطيًا بذلك حدود بلاغة القديم. وكذلك لويس الصابونجي (١٨٣٨ م - ١٩٢٨ م) صاحب مجلة "النحلة"، وأحمد فارس الشدياق، وإبراهيم اليازجي. هؤلاء كلهم، وسواهم، سجّلوا في اللغة "مكاسب الحياة العصرية." (٢)

ب - تقويم: كان تحديث اللغة الاتجاه الأهم في فكر المتنوّرين العرب، ودعاة العلمنة. فتجديد الذات يبدأ، بنظرهم، من تجديد أداة التعبير عنها. لهذا كان لا بدّ من بعث اللغة - وسيلة التواصل - وإخراج الفكر من سباته؛ ففيها تنعكس صورة الحضارة والذات التي تفعل انطلاقًا منها. وإذا كانت اللغة العربية "تلتصق بالطبيعة، على الرغم ممّا يقوله الدين فيها"، وإذا كانت "تتابع، مع الإسلام، اتصالها بهذه الطبيعة في الوقت نفسه الذي تقرّ فيه بقدرة الله الكلية،" (٣) فقد جهد هؤلاء المحدثون أن يعيدوا اللغة إلى الإنسان والأرض، أي أن يُنزلوها من السماء، بحيث تصير لغة البشر والعقل، بعد أن كانت لغة ذات طابع ميثي - خارق. (٤) لقد أراد هؤلاء من اللغة أن تترك برجها العاديّ، لتستوعب أفكارًا جديدة، وإفرازات حضارية جديدة؛ بتعبير آخر، أن تعبّر عن أنفسهم بكلّ ما يعتلج فيها من أشواق وعواطف هي معاناة انبعاثهم، (٥) حتّى صارت "الوجدان الخطابّي للشرق"، (٦) على حدّ تعبير جاك بيرك. وليس غريبًا، بعد، أن نجد توفيق الحكيم (١٨٩٩ م - ١٩٨٧ م) يقترح ابتكار "لغة ثالثة" هي وسط بين الفصحى والعامية،

١ - وليم الخازن، الشعر والوطنية في لبنان والبلاد العربية، ص ٥٥

٢ - جاك بيرك، العرب من الأمس إلى الغد، ص ٢٦٦

٣ - المرجع نفسه، ص ٣٥

٤ - نقصد بلفظة ميثي التقليد الميتافيزيقي الذي ينسحب في الذهن عبر العصور، وفيه طابع الخارق البعيد عن الإنسان.

٥ - جاك بيرك، العرب من الأمس إلى الغد، ص ٢٦٧

٦ - المرجع نفسه، ص ٢٨٠

"تكون قابلة لأن تُقرأ وتُلفظ على التوالي، باللغة العامية... وكذلك باللغة المقبولة من حيث قواعد الصرف والنحو." (١)

لقد قطع المثقفون المسيحيون قبل سواهم، الوساطة التي في اللغة بين الواقع والمطلق، وبذلك بدأوا بتحرير العقل، لكي يفعل انطلاقةً من الأرض، فلا يكون منفعلاً وحسب، ولا يسقط في غبار الماضي، ولا يقف كذلك عند حدود استحضاره: تنزل السماء إلى الأرض، من غير أن تنقطع الصلة بالفوق. وتكون هذه الشخصية الجديدة شخصية إنسانية متحررة، إلى حدّ، من قيود الماوراء في تحقيق ذاتها، بمعنى أنّها لا تبني حقوقيتها الأرضية على قانون نازل إليها من فوق، (٢) تنطلق من تحت. بمعنى آخر، فكّت ارتباطها بالبعد الميثي، وكان هذا شرخاً تاريخياً عميقاً للذات التقليدية، سلبها حقّها في التعاطي مع الوجود، انطلاقةً من مبدأ متعالٍ أو مفارق. والقومية العربية، بحدّ ذاتها، تعبير عن الدخول إلى بعد جديد، ذي قشرة زمنية - أرضية، حيث الذات هي محور التقويم، لا المطلق/الأصل - الماضي.

٨ - النزعات الإقليمية/ انفصال الجسد العربي التقليدي:

أ - تفكيك مبدأ الجسم العربي الواحد: كانت القومية العربية حلاً سياسياً وسطاً بين الجامعة الإسلامية والدعوات الإقليمية. ومع الاستعمارين البريطاني والفرنسي، أخذت بلاد الشام (الهلال الخصيب قديماً) تنحو منحى شخصية جديدة، في إطار تقسيم ما كان يشكل الأمة العربية إلى كيانات سياسية مستقلة، كلّ كيان منها دولة قائمة بذاتها. ولهذا السبب، ووجه هذا الأمر، في البداية، بالرفض. (٣) وكان الكيان العربي أمراً مسلماً به في عهد الأباطورية العثمانية الأخير. ولكن تقسيم الأراضي، وفرزها بموجب

١ - المرجع نفسه، ص ٢٨٧. وعندما دعا المهندس الإنكليزي ويلكوكس في مصر إلى جعل العامية لغة البلاد الرسمية، ثار عليه المثقفون. ويبدو أنّهم رأوا أنّ في دفن الفصحى إضعافاً للقومية. وكذلك ووجه الاتحاديون الأتراك بالرفض، عندما دعوا دعوة ويلكوكس. (وليم

الحازن، الشعر والوطنية في لبنان والبلاد العربية، ص ٧٦)

٢ - جاك بيرك، العرب من الأمس إلى الغد، ص ٢٦١

٣ - أنطون المقدسي، الصورة العربية للحضارة الأوروبية، ص ٢٥ - ٢٦

اتفاقات ما بعد الحرب الكونية الأولى جاء ضربة قاسية لفكرة القومية العربية.^(١) فظهرت فكرة الأمة السورية، والأمة اللبنانية، والأمة العراقية...

على كلّ حال، كان التفكير الإقليمي غير طارئ على الفكر العربي، وتركز، بصورة خاصّة، في مصر ولبنان.

ففي مصر، كان الطهطاوي من أوّل الداعين إلى القومية المصرية. وقد رأى إلى الوطنية وطنية مصريّة بحتة، خالية من الولاء العربي، أو الإسلامي بشكل مباشر. فاعتبر أنّ "مصر للمصريين". وكان هذا ما نادى به، فيما بعد، أديب إسحق وسليم النقاش، والصحفي اليهودي أبو نظارة (يعقوب صنوع) (مات ١٩١٢).^(٢) وقد طرح الطهطاوي فكرة الوطن الإقليمي، من غير أن يرمي جانباً فكرة العروبة؛ "فهو يثني على الدور الذي مثله العرب في تاريخ الإسلام، ويدافع عنه، غير أنّه يرمي، عندما يتحدّث عن حبّ الوطن... إلى الشعور المشترك بين القاطنين في أرض مصر."^(٣) فهو يقول في وصفها: "ولا يشكّ أحد أنّ مصر وطن شريف إن لم نقل إنّها أشرف الأمكنة؛ فهي أرض الشرف والمجد في القديم والحديث، وكم ورد في فضلها من آيات بينات وآثار وحديث، فما كأنها إلّا صورة جنّة الخلد منقوشة في عرض الأرض بيد الحكمة الإلهية التي جمعت محاسن الدنيا فيها حتّى تكاد أن تكون حصرتها في أرجائها ونواحيها..."^(٤) فلم تنزل إلى الآن فخار كلّ زمان، كما لم تنزل آثار محاسنها زينة لكلّ مكان..."^(٥) ويقول في ارتباط المصريين بأرضهم: "من خصائص مصر أنّ المصري لا يرى مستوطناً في غيرها إلّا في الذلّ."^(٦) وفي حب الوطن (الذي هو مصر، كما أسلفنا) يقول: "ثمّ إنّ ابن الوطن المتأصّل به، أو المنتجع إليه الذي توطن به واتّخذ

١ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٥٠

٢ - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ١٢٣. وللتعريف بيعقوب صنوع، راجع: وليم الخازن، الشعر والوطنية في

لبنان والبلاد العربية، ص ٤٩

٣ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٠٣ - ١٠٤

٤ - رفعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ٢٠١ - ٢٠٢

٥ - المصدر نفسه، ص ٢٠٣

٦ - المصدر نفسه، ص ٢٠٤

وطناً يُنسب إليه، تارةً إلى اسمه، فيقال له مصريّ مثلاً، أو إلى الأهل فيقال أهليّ، أو إلى الوطن فيقال وطنيّ، ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده...^(١)

ونحاً أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ م - ١٩٦٣ م) الذي رُئس تحرير جريدة "الجريدة" منحه الطهطاوي في الاتجاه نحو القومية المصرية، متأثراً بالفكر الفرنسيّ، ولا سيّما فكر غوستاف لوبون Gustave Lebon (١٨٤٩ م - ١٩٢٨ م)، عينا فكرة "الطبع القوميّ" التي ترى أنّ لكلّ شعب بنيته الذهنيّة تتكوّن عبر التاريخ ببطء.^(٢) ورَكَز على الحرّيّة، متجاهلاً فكرة الدولة الإسلامية.

وكان "الحزب الوطني" بمصر عام ١٨٧٩، أوّل حزب مصريّ ظهرت معه آراء القومية المصرية. واعتبر الحزب الذي اشترك فيه كلّ من أحمد لطفي السيد ومصطفى كامل أنّ الإسلام من أبعاد الأُمّة المصرية.^(٣) وكان دعاة "الحزب الوطني" أنفسهم يؤمنون بالرابطة العثمانية، وعلى رأسهم مصطفى كامل، كما آمن بهذه الرابطة سواه.^(٤) وقد مثل هذا الحزب دوراً كبيراً في محاربة الاحتلال البريطانيّ، منذ ثورة عرابي باشا (١٨٧٩ م - ١٨٨٢ م)، وبتّ الدعوة إلى القومية المصرية.^(٥) وبعد سقوط الحكم العثمانيّ، تعزّزت الدعوة المصرية الفرعونية، وتفاعل معها الأدب المصريّ.^(٦) وقويت هذه النزعة أكثر في ثلاثينيات القرن العشرين.^(٧) واعتبر مصطفى كامل أنّ على مصر تبني ما هو ذو قيمة من مدنيّة الغرب، ولكنّ عليها أن تبقى وقيّة للإسلام، وأن تفسّر مبادئه تفسيراً صحيحاً.^(٨)

١ - المصدر نفسه، ص ٢٠٨
 ٢ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٢١٢
 ٣ - أنطون المقدسي، الصورة العربية للحضارة الأوروبية، ص ٢٤
 ٤ - عليّ المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ١١٨
 ٥ - وليم الخازن، الشعر الوطنية في لبنان والبلاد العربية، ص ٩٧
 ٦ - المرجع نفسه، ص ٩٨. راجع، مثلاً، قصائد أحمد شوقي (١٨٦٨ - ١٩٣٢): كبار الحوادث في وادي النيل (أحمد شوقي، الشوقيات، بيروت: دار العودة، لا تاريخ، ١/ ١٧. و: على سفح الأهرام (المصدر نفسه، ١/ ١١٣ وما بعدها)، و: أبو الهول (المصدر نفسه، ١/ ١٣٢)، وتوت عنخ آمون (المصدر نفسه، ١/ ٢٦٦ وما بعدها)، و: أيها النيل (المصدر نفسه، ٢/ ٦٤ وما بعدها)، وغير هذا كثير.

٧ - وليم الخازن، الشعر والوطنية في لبنان والبلاد العربية، ص ٩٩

٨ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٢٤٥

كان "الحزب الوطني"، إذًا، يعتبر مصر وطنًا قوميًا للمسلمين، ولكنه يتمسك بالإسلام. بمعنى آخر، يرى إلى قومية مصرية إسلامية.

ومع أديب إسحق، تبدت ملامح تيار فكري له توجه مختلف. فقد كانت "فكرة المجتمع السياسي القائم على تضامن غير التضامن الديني، تحتل مكانًا رئيسًا في تفكيره."^(١) فالوطن عنده "هو الوحدة التي تجمع كلمة الأمة."^(٢) وهو، بنظر أهل السياسة، "مكانك الذي تُنسب إليه، ويحفظ حقك فيه، وتأمين فيه على نفسك وآلك ومالك."^(٣) وعلى المصري "أن يحب وطنه ويدافع عنه."^(٤)

ويرى هذا المفكر أنّ من لوازم وحدة الأمة وحدة اللغة؛ لأنّ الأمة، بنظره، أمر يرتبط بالعرق، فهي "الجماعة من الناس تتجنس جنسًا واحدًا، أي تتسم بسمة واحدة على اختلاف أصولها ولغاتها، وتعارف باسم تنتسب إليه وتدافع عنه."^(٥) واعتبر أنّ فساد الشرق سببه الخشونة والجهل،^(٦) والتخلّص من الخشونة يكون بالعلم وتهذيب الأخلاق، وفتح المدارس الحرّة البعيدة عن التعصّب الديني، فالدين، بنظره، حقيقة يجب التسليم بها، ولكنه "غير الحقائق الطبيعية."^(٧) لهذا السبب، فإنّ "الوحدة الشرقية... لا تتمّ بالدين."^(٨) كما أنّ تغيير النظام لمجارة الأحوال ليس مخالفة للشرع، كما رأى بعضهم.^(٩) واعتبر إسحق أنّ الحرّية من أهمّ مقومات الوطن؛ فالوطن السياسي، عنده، لا بدّ له من وعي حقوق ثلاثة: حرّية الرأي، وحرّية القول، وحرّية الانتخاب.^(١٠) وما من شكّ في أنّ هذه الأفكار متأثرة بأفكار الثورة الفرنسية.

١ - المرجع نفسه، ص ٢٣٧

٢ - أديب إسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٨، ص ٦٥ - ٦٦

٣ - المصدر نفسه، ص ٦٦

٤ - المصدر نفسه، ص ٦٧

٥ - المصدر نفسه، ص ٧٤

٦ - المصدر نفسه، ص ١٠٩

٧ - المصدر نفسه، ص ١١٠

٨ - المصدر نفسه، ص ١١٧

٩ - المصدر نفسه، ص ١٢٢

١٠ - المصدر نفسه، ص ٦٣

تبقى دعوة إسحق إلى القومية المصرية دعوة جديدة في جوهرها، إذا قيست بدعوة حزب الأمة - "الحزب الوطني"، وبأفكار مصطفى كامل وَمَنْ لَفَّ لَفَّهُ. وهي أفكار تصبّ في إطار العلمنة (أو على الأقلّ أفكار الدولة المدنيّة) التي دعا إليها المفكرون المسيحيون في القومية العربية. لكنّ البارز هنا هو الانسلاخ عن الجسم العربي، بعد أن انسلخ القوميون العرب عن الجسم الإسلامي الجامع.^(١)

وكانت القومية اللبنانية تسير في خطّ مشابه. فقد أحسّ القائلون بها أنّ للشعب اللبناني ما يميّزه عن سائر الشعوب المجاورة، كارتباطه بأوروبا اللاتينية، وتعدّد طوائفه، وما إلى ذلك.^(٢) وكان لطبيعة لبنان، وقربه من المتوسط والساحل، وانفتاحه على أوروبا، دور رئيس في تكوين التوجّه السياسي الماروني. فقد تمكّن "موارنة لبنان من أن يحافظوا على نوع من الاستقلال الذاتيّ وسط بحر من المسلمين يحيط بهم من كلّ جانب. ووفّر هذا، في عصر النهضة، أسس وضع مفهوم مميّز للقومية، يستند إلى ما يمكن تسميته بالطائفة الإقليمية التي أدّت من بعد إلى ظهور فكرة قومية لبنانية."^(٣) وبعد الحرب العالمية الأولى، أخذ المثقفون المسيحيون ينسحبون تدريجيّاً من المعترك السياسي، ويؤكّدون على دور لبنانيّ خاصّ، مسيحي الجوهر. فانتقل الثقل اللبنانيّ الثقافيّ من مصر إلى نيويورك (وأميركا الجنوبية)، حيث ظهرت الرابطة القلمية (والعصبة الأندلسية)، وصارت بيروت مركزاً ثقافياً، واعتمد بعضهم اللغة الفرنسية للتعبير (ميشال شبحا)، ودعا بعضهم إلى ما سماه بـ"اللغة اللبنانية" (سعيد عقل) (١٩١٢ - ٢٠١٤).^(٤)

١ - لا بد لنا هنا من الإشارة إلى أنّ سلامة موسى كان أشدّ تطرّفًا من أديب إسحق. فقد كان اشتراكياً مادّيّاً علمانيّاً من دعاة القومية الفرعونية، يهدف إلى قطيعة مع الماضي، لكي تتطوّر مصر في المستقبل. واعتبر هذه الفكرة من صلب نظريته التقدّميّة، لبدء تاريخ جديد (أنطون المقدسي، الصورة العربية للحضارة الأوروبية، ص ٢٦). وكان سلامة موسى، على حدّ تعبير مارون عبود، "يريد أن يلحقنا بالغرب في كلّ شيء، حتّى دعا إلى استعمال الحروف اللاتينية بدلاً من العربية، وقلع الطربوش ولبس القبّعة، وحجّته أنّ لبس البرنيطة يصير تفكيرنا غريباً، كما أنّ عقل الإنسان في رأس طربوشه كما يقول المثل اللبناني. (مارون عبود، جدد وقدماء، بيروت: دار مارون عبود، ط١، ١٩٦١، ص ٢٧ - ٢٨)

٢ - أحمد أبو حاقّة، الالتزام في الشعر العربي، ص ١٧٧

٣ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ١١٩

٤ - المرجع نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٥

أما جذور القومية اللبنانية، فتعود إلى تراث قديم، من الفينيقيين إلى الشهابيين وغيرهم.^(١) ثم توسّعت الدعوة إلى هذه القومية، بعد إعلان "لبنان الكبير"، في أول أيلول ١٩٢٠، وتأثر بما كان يصدر في المحافل الدولية من اعتراف بحق تقرير المصير للشعوب التي كانت خاضعة للعثمانيين، والإقرار بقوميّاتهم، "حتى كان إعلان "لبنان الكبير" محطة وجدت فيها المسألة اللبنانية كثيراً من الطمأنينة والاستقرار."^(٢)

وتأسّست القومية السوريّة في لبنان، ونشأ الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي أرسى دعائمه المفكر وعالم الاجتماع أنطون سعادة (١٩٠٤ م - ١٩٤٩ م)، وكان كتابه "نشوء الأمم" أولى الدعامات الفكرية التي انطلق منها هذا الحزب، قبل "المحاضرات العشر". وفي الكتاب الأوّل، يعتبر سعادة أنّ "الوجدان القوميّ هو أكبر ظاهرة اجتماعية في عصرنا"^(٣) ويحدّد الوعي القوميّ تحديداً لافتاً، فيقول إنّ شخصية الجماعة هي "أعظم حوادث التطور البشريّ شأنًا وأبعدها نتيجة وأكثرها دقة ولطافة وأشدّها تعقّداً، إذ إنّ هذه الشخصية مركّبة اجتماعي - اقتصادي - نفسيّ يتطلّب من الفرد أن يضيف على شعوره بشخصيّته شعوره بشخصيّة جماعته، أمّته، وأن يزيد على إحساسه بمحاجاته إحساسه بمحاجات مجتمعه وأن يجمع إلى فهمه نفسه فهمه نفسيّة متّحدّه الاجتماعيّ وأن يربط مصالحه بمصالح قومه وأن يشعر مع ابن مجتمعه ويهتمّ به ويودّ خيره، كما يودّ الخير لنفسه."^(٤) ويلفت إلى أنّ الأمة ترتبط بالعنصر السياسي،^(٥) وإلى أن لا أمة على الإطلاق من غير قطر.^(٦) وينتقد سعادة التعليل الدينيّ لنشوء الكون، لأنّ كثيراً من الحقائق الكبيرة لا يوصلنا هذا التعليل إليها، لذا نشأ التعليل العلمي الذي أكّد نفي مبدأ "الخلق المستقل". على أنّ التعليل العلميّ أيضاً يبقى ناقصاً، لأنّه عاجز عن تحديد زمن ابتداء الحياة، وكيفية حدوث التطور.^(٧)

١ - وليم الخازن، الشعر والوطنية في لبنان والبلاد العربية، ص ٤٣٧

٢ - المرجع نفسه، ص ٤٣٨ - ٤٣٩. وقارن: أحمد أبو حاقّة، الالتزام في الشعر العربي، ص ١٧٧

٣ - أنطون سعادة، نشوء الأمم، لا دار نشر، ١٩٥١، ص أ

٤ - الموضع نفسه.

٥ - المصدر نفسه، ص ١٥٥

٦ - المصدر نفسه، ص ١٦٦

٧ - راجع في هذا كلاً: المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٤

ويعتبر أنّ العقيدة الدينية مثّلت دائماً دوراً مهماً في السلالات البشرية،^(١) كما كان لعقيدة السلالات البشرية أثر مهمّ.^(٢) ويركّز على تأثير البيئة في الإنسان وعقليته، لأنّ "البيئة كانت ولا تزال تحدّد الإنسان"،^(٣) كما تحدّد الجماعة. أمّا الدولة فشأن من شؤون "المجتمع المركّب"، تنظّم له العلاقات بأنواعها بين أفرادها؛ فهي شأن سياسي بحت،^(٤) ولها ثلاثة أشكال: الديمقراطية، والأوتوقراطية، والارستقراطية.^(٥) والإنسان لا يختار المجتمع الذي يعيش فيه، ولكنّه يختار من ينشئ علاقات معهم.^(٦) فالمجتمع ليس شرطه أن يكون مجموعاً عددياً، بل يجب أن يتشابه أفراده في العقول والأجسام تشابهاً أساسياً،^(٧) وأن تكون له مصالحه المشتركة بين مكوّناته، وإرادته.^(٨)

بعد هذه الآراء ينطلق سعادة ليقول عن سورية أنّها "أفضل مثال للبيئة التي تصهر الجماعات المختلفة النازلة بها وتحوّلها إلى مزاج واحد وشخصية واحدة."^(٩) والقطر السوري هو الهلال الخصيب، عند سعادة، مع مستعمراته (مثل جزيرة قبرص، وقرطاجة...)، وهو منطقة أصلها كنعانيّ، والكنعانيّون سكنوا المنطقة منذ القديم. وكانت لهذه المجموعة التي تنتمي إلى سلالة بشريّة محدّدة سماتها الخاصّة التي انطبع بها أدب المتحدّرين منهم وفكرهم.

من جهة أخرى، يحاول سعادة أن يتجاوز الطابع الديني للقومية، فيضع كتاب "الإسلام في رسالتيه" محاولاً فيه أن يُظهر أنّ المسيحيّة والإسلام ليسا مختلفين، وأنّ التفاصيل البسيطة التي نجدها بين تفكير

١ - يقول: "ليس بين جميع العقائد البشرية عقيدة غير الدين لعبت دوراً (كذا) خطيراً في السيطرة على عواطف الأقسام..." (المصدر نفسه، ص ٢٦)

٢ - المصدر نفسه، ص ٢٩

٣ - المصدر نفسه، ص ٤١

٤ - المصدر نفسه، ص ٨٨

٥ - المصدر نفسه، ص ١٠١

٦ - المصدر نفسه، ص ١٤٣

٧ - المصدر نفسه، ص ١٤٥

٨ - يقول سعادة محدّداً هذا: "فهو من هذه الوجهة وحدة اجتماعية حاصلّة لأعضائها القناعة الداخلية الاجتماعية أنّ لهم مصالح تكفي لتفاعل أعماله تفاعل مصالحهم وإرادتهم، في حياة عمومية مشتركة على مستوى ثقافيّ معيّن، ضمن حدود مساحة معيّنة."

(المصدر نفسه، ص ١٥٣ - ١٥٤)

٩ - المصدر نفسه، ص ١٦٤

المسلمين والمسيحيين الديني لا تمس شيئاً من جوهر الدينين. وعليه، فلم يُقم دعوته القومية على أسس علمانية بالمعنى الذي نجده عند بعض المفكرين الآخرين (مثل فرح أنطون، وشبلي الشميل، وسيأتي هذا)، بل ربط بين الطرفين الروحي والمادي، من خلال فلسفته "المدرحية" (المادية - الروحية) التي تجمع بين العمل والتقوى/ الفصيلة (المناقبية الحزبية).

وأهمية عمل سعادة في تأسيسه هذا الحزب ونظريته السورية القومية الاجتماعية هي في رميه إلى إخراج المسيحيين - ولا سيما الأرثوذكس منهم (لأنه أرثوذكسي) - من عزلتهم وغربته في العالم العربي. ومن البديهي أن يشكل هذا الحزب خطراً على بعض الداعين والدول العربية، خصوصاً في موقفه من اليهود، والحركة الصهيونية، وتأسيس فلسطين فيما بعد، ومواقفه من السيطرتين البريطانية والفرنسية (وعد بلفور، ومعاهدة سايكس - بيكو).

وظهرت، في إطار القوميات، القومية المتوسطة التي أخذ بها طه حسين، معتبراً أن مصر تنتمي إلى أوروبا، لأنها جزء من الدول الواقعة على حوض البحر الأبيض المتوسط، ولتلك الدول سمات مشتركة، وتمثل عرقاً متشابهاً في خصائصه.

كما ظهرت القومية الآشورية في العراق، مع بداية الحرب العالمية الأولى، وقاد تحركها البطريك مار شمعون، معلناً الثورة على الحكم العراقي الذي كان قائماً، يدعمه البريطانيون، ويحضونه على محاربة الأتراك والانسلاخ عنهم، تماماً كما فعلوا مع الشريف الحسين، شريف مكة. وما لبثت هذه القومية الآشورية أن تلاشت في العام ١٩٣٣ تقريباً.^(١)

ب - تقويم: لقد كان القرن التاسع عشر قرن ظهور القوميات في العالم، فكما ظهرت القوميات في الغرب (القومية الجرمانية، والقومية الإنكليزية، والقومية الطورانية...) كذلك ظهرت في الشرق، متأثرة بتلك. ولعلّ النظريات الفلسفية والأنثروبولوجية التي انتشرت في هذا القرن، ودراسة السلالات البشرية، هي التي أدخلت العنصر العرقي والقومي إلى الفكر السياسي.

تشكّل النزعات القومية التي قمنا بتناولها (أي تلك التي تختلف عن القومية العربية) انفصلاً خطيراً عن المفهوم التقليدي للأمة الإسلامية العربية الكلاسيكية، كما عرفت في العصور التي سبقت الانحطاط، لأنّ

^١ - وليم الخازن، الشعر والوطنية في لبنان والبلاد العربية، ص ١٠٤

هذه الحركات ضربت عميقاً بُعداً مهماً من أبعاد الهوية العربية، عنيت به مفهوم الذات الإسلامية المتمثلة في الأمبراطورية التقليدية (العباسية خصوصاً).

إلى جانب هذا، تقوّضَ حتّى مفهوم اللغة - الأصل، أو اللغة - الرابطة، والمشارك الذي يجمع بين القوميين العرب. فقد رأينا أنّ بعضهم، أمثال سلامة موسى، وسعيد عقل، وسواهما، قد دعا إلى هجر الفصحى، وإحلال العامية محلّها، بل إلى إحلال الحرف اللاتيني محلّ الحرف العربي. وليس خافياً على أحد أنّ في هذا الأمر قضاء على كلّ نزعة سلفية تدعو إلى الارتباط بالماضي والمطلق، أي بالمثل القديم. إنّه شرح خطير في خطّ الاستمرارية التاريخية، لأنّ مثل هذا الانفصال ينتزع الذات الجديدة من كلّ ما يربطها بالقديم، على صعيد الجماعة، وبجوهر الهوية التقليديّ، لكي تبدأ تاريخاً جديداً، مختلفاً إلى حدّ كبير. كما أنّه يدعو إلى البحث عن مفهوم هوية جديدة، تختلف، في اسمها وقواعدها، عن الهوية القديمة التي اسقطتها. ففي القومية السورية الاجتماعية، نجد أنّ عقيدة هذا الحزب تعتبر السوريين القوميّين في الهلال الخصيب غير العرب الذين في دائرة شبه الجزيرة العربية، وكذلك غير العرب الذين في ما بين النهرين، بسبب انتمائهم العرقي، وبالتالي تسحب عنهم العرقية والطابع العربيين. ومثل هذا تفعل القومية المتوسطة التي تجمع بين أعراق شرقية (لبنان، سورية، فلسطين، الأردن، تركيا الشرقية) وأوروبية (تركيا الأوروبية، دول أوروبا الشرقية المتوسطة، إيطالية، فرنسة، إسبانية...) وأفريقية (مصر، ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب...). وعلى هذا، فإنّ التوزيع العرقيّ لهذه القوميات الجديدة يصدع الجسم العربي التقليدي، ويؤدّي إلى قيام جسم جديد، مختلف عن الأوّل. لهذا السبب حاربه الأتراك وسواهم. لكن، يمكننا أن نقول إنّ هذه القوميات كانت هي بداية التحوّل الجذري.

٩ - الاتجاه الاشتراكيّ والمادّيّ / تحطيم المطلق: الحرّية والواقع:

أ - البحث عن الحرّية والثورة/ الخروج من الغربة: عندما فتح العرب أعينهم على الغرب، بعد الانحطاط، لم يفهم أنّه حضارة تختلف في العمق عن حضارتهم. فالحضارة الغربية الجديدة، بطبيعتها، فاستية البعد،^(١) بعكس الحضارة العربية التقليدية التي تتّجه باستمرار نحو الله/ المطلق. ولكنّ العرب أدركوا

١ - نصد بالبعد الفاستي البعد التجريبي الذي يهدف إلى دفع الذات الإنسانية لتبلغ أقصى درجات التجريب، وتصير هي القوة المطلقة في الوجود، لا الله. بتعبير آخر، هي الذات التي استعادت نفسها من قبضة الغيب، ولاشئ مع رموزه كلّها - بحسب المفهوم الغربيّ الحديث -، وخصوصاً مع نيته. والمصطلح مأخوذ من الاسم "فاوست" Faust، وقصته معروفة.

أهمّ لا يستطيعون النهوض ما لم يأخذوا بالتطوّر الغربي (التكنولوجيا والفكر خصوصاً)، ليجدّدوا مجتمعهم. وكان المسيحيون أكثر اندفاعاً في استلهاهم روح الغرب التحديثية من المسلمين، نظراً إلى ما بينهما من روابط تقليدية دينية (فالغرب، ولا سيّما أوروبا، ظلّ يمثّل المسيحية بالنسبة إلى الشرق المسيحي)، وإلى ما عاناه المسيحيون من حالة اغتراب في المجتمع العربي، خلال الحكم العربي (حتى آخر العصر العباسي) وما بعد العربي (المماليك والأيوبيون والعثمانيون)؛ فرأى بطرس البستاني أنّ الشرق العربي لا يمكن أن ينهض ما لم يطّلع على الفكر الأوروبي الجديد، ويأخذ منه ما يلائم الحياة العربية.^(١) واعتبر جرجي زيدان أنّ العرب أهل للمشاركة في الحضارة الحديثة، وأنّ أهليتهم ليست نابعة من الدين، بل من مزاياهم البشرية.^(٢) ودعا ولي الدين يكن إلى التعلّم للتخلّص من الاستبداد، قال: "عليكم أن تشكوا إلى الشعب استبداد رجال التعصّب، ولكن بعد أن تعلّموا الشعب وتكثروا فيه عدد المتعلمين."^(٣)

وتبقى أهمّ الدعوات الدعوة إلى الحرّية، ونبذ التعصّب الديني. فاعتبر شبلي الشميل أنّ حكومات الشرق هي التي ساعدت على الفساد الأخلاقي، لأنّها حكومات مستبدة.^(٤) وكان فرنسيس مراش الحلبي (١٨٣٦ م - ١٨٧٠ م) يرى "حاجة العرب، قبل كلّ شيء، إلى أمرين: مدارس حديثة، وحبّ الوطن طليقاً من الاعتبار الدينية."^(٥) وفضّل أحمد فارس الشدياق الحياة الأوروبية على الحياة العربية، لأنّ الأوروبيين، كما يقول، تجمعهم وحدة اجتماعية، تعلق على الفوارق الدينية، ولا يتدخّل رؤسائهم الروحانيون - على الأقل في البلدان البروتستانتية - تدخّلاً كبيراً في شؤون السياسة.^(٦) ودعا فرح أنطون إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، وإلى استقلال التشريع في الدولة عن التنفيذ، وإلى التسامح الديني.^(٧)

١ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٢٧ - ١٢٨

٢ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٦٧

٣ - ولي الدين يكن، الصحائف السود، ص ٦٧

٤ - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ١٠٤

٥ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٢٩٦

٦ - المرجع نفسه، ص ١٢٦

٧ - أنطون المقدسي، الصورة العربية للحضارة الأوروبية، ص ٢٤

وهب أمين الريحاني يدعو إلى الثورة على الاستبداد، ويفرق بين الثورة والفتنة. فالثورة التي ينشدها هي ثورة أخلاقية، ثورة أدبية سياسية، تقضي على ما في الأخلاق من عفونة ورجعية، وفساد وسخافة، وتقضي على ما في المجتمع من ميوعة واستسلام. فلا بدّ من التطرف، لا بدّ من التمرد، في نظره ليخلق الإنسان معناه في هذا الوجود، ولتستكمل الثورة مقوماتها الضرورية.^(١) وقد وجد هذا المفكر في الدين "وسيلة لخلاص البشرية وخيرها. فلماذا... دعا إلى نبذ التقاليد البالية والتعصّب الذميم. وشن حرباً هوجاء على رجال الدين، مسلمين كانوا أم مسيحيين، وحملهم تبعة التأخر في الشرق، وعزا إليهم زرع بذور التفرقة والشقاق بين مختلف عناصر الأمة."^(٢) وكانت دعوته ودعوة سواه من النهضويين المتمردين إلى الثورة أشبه بميل إلى تحطيم السلطة الجائرة، ولو تذرعت بإسقاط البعد الغيبي عليها، لأنّ الثورة طريق للإصلاح.^(٣)

ب - الاشتراكية والمادية/ سقوط المطلق: برز التحول الكبير في الفكر مع المفكرين الذين دعوا إلى الاشتراكية، أي مع النزعة اليسارية، ونخصّ منهم فرح أنطون، وشبلي الشميل. فقد رأى هذا المفكران في الاشتراكية "الخلاص الوحيد للمجتمع والإنسانية"، لا مجرد وعد بإصلاح مقبل.^(٤)

بحث فرح أنطون "عن الانسجام غير المستحيل ما بين العلم والدين، والعقل والوحي، والإنسان - الأرض والإنسان - السماء."^(٥) ورأى أنّ الإصلاح الحقيقي أوّل شروطه الحرّية المسؤولة والمصلحة العامة والأخلاق الصالحة. والإصلاح الأخلاقي، بنظره، يسبق الإصلاح السياسي.^(٦) والعلم، عنده، هو السبيل الوحيد لمعرفة الله. وكان ابن رشد، كما يقول، الفيلسوف العربي الأوّل الذي مهّد الطريق لهذه الفكرة.^(٧) لهذا السبب اعتبر القول "بأنّ الالتفاف حول لواء الدين يمكن الأمم الإسلامية من إحراز مستوى الغرب الحضاري نفسه (وهو المستوى الذي توصل إليه بالتقدّم العلمي)، هو، في بساطة، تجاهل طريقة تطوّر

١ - محمد علي موسى، أمين الريحاني، بيروت: دار الشرق الجديد، ط ١، ١٩٦١، ص ٦٣

٢ - المرجع نفسه، ص ٥٢

٣ - رثيف خوري، الفكر العربي الحديث، ص ١١٣

٤ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٩٣. وكان جرجي زيدان قد اعتبر الاشتراكية نزعة صارت تهدف إلى إصلاح ما فسد من النظام، وأنها حركة يجب أن تكون كذلك. (المرجع نفسه، ص ٩٢)

٥ - ربيعة أبي فاضل، من تراثنا الفكري، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٩٨٥، ص ٥٧

٦ - المرجع نفسه، ص ٦٣

٧ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٨٣

الحضارات، وفشل في فهم الطبيعة الإنسانية.^(١) وكان يحاول تنبيه الناس إلى موقف بعض الحكّام المسلمين المعادي للعلم، كما يحاول تخلص البلاد من تسلّط بعض رجال الدين على السلطة السياسية.^(٢) كما مال عن فكرة الألوهية إلى فكرة البشرية، مثل أوغست كونت Auguste Comte (١٧٩٨ م - ١٨٥٧ م)، ومعه تغيّرت علاقة الإنسان بالملق، لأنّ الإنسان وجد أن تحقيق ذاته وسعادته يكون "في الواقع الملموس الذي شارك في صنعه الناس كلّهم"، فقدّم أنطون، بذلك، "الأسس النفسية التي يمكن بها تحقيق الانتقال من الذهنية الدينية المتّجهة صوب الله إلى الذهنية الإنسانية المتّجهة صوب الإنسان."^(٣) واعتبر أنّ المادّية تمتدّ، شيئاً فشيئاً، إلى العالم كلّ، مسبّبة حالة "تتفوّض فيها المبادئ القديمة، وتقتلع فيها القوانين، ويتحطّم الدين والأخلاق."^(٤)

كان فرح أنطون "رسول الديمقراطية في الشرق العربي"،^(٥) على حدّ تعبي مارون عبود (١٨٨٦ م - ١٨٦٢ م)؛ وقد طعنت آراؤه في الصميم معتقدات محمّد عبده،^(٦) إذ دعا إلى إقامة دولة علمانية، يتساوى فيها المسلمون والمسيحيون.^(٧) وفي حين رأى محمد عبده أنّ جميع الشرائع الحديثة لا بدّ لها من أن تنمو من ضمن الشريعة الإسلامية، رأى فرح أنطون أنّها تنمو من خارجها، فالدول الحديثة لم تعد قائمة على الدين.^(٨) واللافت أنّ هذا المفكر كان أوّل الذين عربّوا نيتشه Nietzsche (١٨٤٤ م - ١٩٠٠ م)، وذلك في مجلة "الجامعة"، عام ١٩٠٨،^(٩) ورأى فيه كلّ شيء، كما يقول مارون عبود، حتى إنّّه نظم قصيدة من وحي مبادئ نيتشه والنازية، ورد في بعض أبياتها:

فالوقتُ وقتُ إرادةٍ صمّاءٍ تصدّ
رعُ كُلُّ مُعْتَرِضٍ سَبِيلَ جِهَادٍ

١ - المرجع نفسه، ص ٨٧

٢ - أنطون المقدسي، الصورة العربية للحضارة الأوروبية، ص ٢٤

٣ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٨٤

٤ - المرجع نفسه، ص ٨٦

٥ - مارون عبود، جدد وقدماء، ص ٣٤

٦ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٠٣

٧ - المرجع نفسه، ص ٣٠٥

٨ - المرجع نفسه، ص ٣٠٧

٩ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ١٤٩

أَلْأَرْضُ تُحْتَاجُ (الإِرَادَةَ وَالْعَزِيذَ) حَمَةَ وَالنَّشَاطَ) وَلَيْسَ وَحْيِ الدِّينِ وَالإِرْشَادِ^(١)
 فِيهَا ارْتَقَتْ هَذِي الْبِلَادُ وَإِنَّهَا مَرْقَاةٌ كُلِّ تَقَدُّمٍ وَبِلَادِ
 هَذَا كَلَامٌ نَشَشَ إِنَّ نَيْتَشَ كَا نَ مُقَوِّمَ الْمُعْوَجِّ وَالْمُنْقَادِ.^(٢)

أما شبلي الشميل فقد ذهب أبعد من سواه، إذ قدّس العلم، واعتبره الوسيلة الوحيدة لفهم الكون. وآمن بالفلسفة المادّية التي تقوم على تفسير الكون وظواهره تفسيراً مادّياً علمياً، وكان أول من نشر فكر العقيدة الاشتراكية باللغة العربية.^(٣)

وجاء كتاب "فلسفة النشوء والارتقاء" ليعكس أثر تشارلز داروين (Charles Darwin) (١٨٠٩ م - ١٨٨٢ م) والداروينية، وي طرح أول فكرة عربية مادّية متكاملة للكون والإنسان. فاعتبر الإنسان طبيعياً، وكلّ ما فيه مكتسباً من الطبيعة. "وهذه الحقيقة لم يبق سبيل إلى الريب فيها اليوم، ولو أصرّ على إنكارها من لا يزال مفهوم التعاليم القديمة راسخاً في ذهنه رسوخ النقش في الحجر. فالإنسان يتصل اتصالاً شديداً بعالم الحسّ والشهادة، وليس في تركيبه شيء من الموادّ والقوى يدلّ على اتّصاله بعالم الروح والغيب."^(٤) هكذا بدأ يطرح عقيدته بإسقاط الماورائيات، وسلخ الإنسان عنها، وربطه بالأرض - المادّة. وراح ينقض مبادئ الروحيين والمثاليين، وينفي وجود الأرواح، مدّعياً أنّه "ليس لأصحاب الروحانيات سند يعتمدون عليه،" وأنّ الملل والتحلّ إنّما اخترعت بسبب "حبّ الرئاسة في الرؤساء" ليسيّطرها على السدج من الناس، فيطمعونهم بحياة أخرى "أقلّ تعباً من الحياة الدنيا."^(٥) ثمّ سخر من مفهوم العقاب الإلهيّ والقصاص،^(٦) ونفى بعث الأجساد والأنفس، لأنّ هذه الفكرة تناقض العلم.^(٧) واعتبر أنّ حال الأمّة لا يصلح إلّا إذا ضعفت فيها شوكة الديانات، ولا تقوى الديانة إلّا إذا ضعفت الأمّة.^(٨) ويقول إنّ "الشريعة

١ - واضح أنّ في هذا البيت تفعيلة زائدة.

٢ - مارون عبود، جدد وقدماء، ص ٣٩

٣ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٠٢

٤ - شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، بيروت: دار مارون عبود، ط ١، ١٩٨٣، ص ١٧ - ١٨

٥ - المصدر نفسه، ص ٢١

٦ - المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦

٧ - المصدر نفسه، ص ٢٨

٨ - المصدر نفسه، ص ٢٩

لا يجب أن تُقبل من أيدي الآلهة، بل من أيدي البشر،" (١) لأنّ شريعة الآلهة ، بنظره، هي التي سلبت الإنسان حقوقه، وسحقته في المجتمع، وأخضعته للظلم والفساد.

ج - تقويم: مع فرح أنطون وشبلي الشميل، يتجلّى التمرّد في أعمق مظاهره النهضوية، وخصوصاً مع الثاني. فهذا التيار يهدف إلى استعادة الإنسان من قبضة الغيب، ويقضي بالتالي على كامل معالم الهوية القديمة التي عرفنا. يصير العقل مفتاحاً للدخول إلى الوجود، لا الشعر والغيبيات، فيردّ الاعتبار للإنسان، وتُطرح بذور النزعة الفاوستيّة في الشرق، كما طُرحت في الغرب، منذ نيتشه والشيوعيين والمادّيين.

يُلغي هذا الفكرُ التوتّر الذي أقامه التاريخ الديني والميثيّ داخل الذات، بين الجسد والروح، ويدفع بالنزعة التجريبية حتّى أقصى حدود الممكن. إنّّه يزيح الماضي كلّّه، ويتخطّاه، لا لينطلق منه، بل ليغيّبه ويغيّب رموزه كلّها في أعمق معانيها. هنا لم تعد إعادة النظر في الهوية القديمة وأبعادها هي جوهر المسألة، بل صارت المسألة كلّها أن نخلق هوية جديدة للإنسان، تختلف تمامًا عن الهوية الوهمية التي كانت له. صارت الأرض منطلقًا لكلّ شيء، والإنسان محور الأرض، وليد هذه الفكرة، منها ينبثق وجوده، ووجود كلّ ما حوله. لم يعد ثمة مطلق. صار المحدود هو الأساس الذي تُبنى عليه الآراء. والوعي، في هذا المجال، صدع عميق للتاريخ، تنعكس فيه دلالاته: فلم تعد حياة الإنسان تأملًا واستعادة لما هو أبعد منه، ولنظام أخلاقيّ وفكريّ يتكامل خارجه. لم يعد ثمة ما هو أبعد من البشر، فتحوّل التذكّر والاستيحاء من الخارج المفارق، إلى فعل يبدأ من أعماق الذات في وجودها، داخل حدود المكان والزمان.

لقد كان هذا الطرح أخطر ما حقّقه عصر النهضة، لأنّه هو من يفتح الباب واسعًا أمام روح الحداثة، بما فيها من تعبير فاوستي، وإن كان يختلف عن الفاوستية الأوروبية.

١٠ - الفكر الفلسطينيّ قبل ١٩٤٧ / الآخر والأرض:

أ - المسألة الفلسطينية: كانت المسألة الفلسطينية قد بدأت تظهر منذ أوائل القرن العشرين، بشكل صراع بين العرب والمستعمرين الإنكليز، ثمّ بشكل صراع بين العرب والصهيونيين، مع وعد بلفور Balfour (١٨٤٨ م - ١٩٣٠ م). بيد أنّ الوعي العربي كان، آنذاك، لا يزال محدودًا، ولم يعِ البعد العميق لما يمكن أن يسبّبه وعد بلفور، لو تحقّق.

وكان في طليعة المفكرين الفلسطينيين روجي الخالدي (١٨٦٤ م - ١٩١٣ م)، "وقد وضع كتاباً عن الحركة الصهيونية، كشف فيه غوائل هذه الحركة العنصرية الحربية وأخطارها السياسية... وقبل أن يُتاح له طبع مؤلفه النفيس، توفاه إليه ربّه." (١) ولم تكد الحرب العالمية الثانية تقترب، حتّى كانت الثورة في فلسطين قد حققت بعض غاياتها، فأسقطت مشروع التقسيم، "واستطاعت دماء الثلاثة الآلاف الشهداء من عرب فلسطين أن ترغم الحكومة على إعلان أنّ وعد بلفور قد استنفد مفعوله." (٢)

وكان عدد من المفكرين قد بدأ ينظر بجدّ إلى الحركة الصهيونية. فنجد أنّ مجلة "الهلال"، منذ العام ١٩١٣، تعرض لهذه الحركة. قالت إنّ غرض الصهيونية جمع الشعب الإسرائيلي في فلسطين، وجعلها وطنًا خاصًا به، "وأثما بنت رأيها على بعض الآراء التوراتية." "وقد بعث اليهود على هذه الحركة أمران: الأوّل تمكّن الروح المليّة من نفوسهم على أثر الارتقاء الاجتماعي والعلمي في العالم المتمدّن... والأمر الثاني مبالغة الأمم النصرانية في امتهان اليهود باسم "الأنتيسمزم"، ومعنى اللفظة "مقاومة الساميين"، لكنهم يريدون بهم اليهود خاصّة. فال ذلك طبعًا إلى اجتماع كلمة اليهود بأوروبة، وفيهم طائفة حسنة من أصحاب الأموال ورجال السياسة والعلم وأهل الهمة والنشاط، فأخذوا يبحثون في الدفاع عن أمّتهم. وأنسوا في أنفسهم العمل بتلك الآيات (التوراتية)، فوجّهوا عنايتهم إليها، فأخذ كُتّابهم يحرّضون قومهم على الاستعمار في فلسطين للتخلّص من اضطهاد الأمم لهم." (٣) ونشرت مجلة "الهلال" صورة لتيودور هرتزل Theodore Herzl (١٨٦٠ م - ١٩٠٤ م) "صاحب الدعوة الصهيونية." (٤) وذكرت "الهلال" أنّ خلاصة آراء هذا المفكر في كتابه "الدولة اليهودية" (٥) هي "أنّ أعداد الساميين أخذوا في الازدياد، ولا يستطيع اليهود مقاومتهم، لتشتت شملهم في الأرض، فهم في حاجة إلى الاجتماع في وطن خاصّ بهم. فاقترح إنشاء شركة يهودية، رأس مالها ٥٠,٠٠٠,٠٠٠ (خمسون مليون) جنيه (إسترليني)، ومركزها لندن، وأن تتألف جمعية سياسية يهودية، تدير أعمال هذه الشركة، وتشير إليها بما ينبغي عمله. واقترح، للقيام بذلك، ابتياع فلسطين

١ - عبد الرحمن ياغي، الأدب الفلسطيني الحديث، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٨١، ص ١٨٠

٢ - المرجع نفسه، ص ٢١٨

٣ - جرجي زيدان، مقال: الصهيونية، مجلة الهلال، ج ٢ من السنة ٢٢، نوفمبر - ت ٢، ١٩١٣، ص ٩٢ - ٩٣

٤ - المرجع نفسه، ص ٩٤

٥ - تسمّى "مجلة الهلال" هذا الكتاب: "الوطن الإسرائيلي".

أو الأرجنتين، على أن ينتقل اليهود إليها انتقالاتاً منظّمة. ثمّ عدّل هرتزل رأيه هذا، فحصر طلبه في استعمار فلسطين، دون سواها، لعلمه أنّ الناس لا يُساقون بمثل هذه الشعائر الدينية، واليهود غادروا فلسطين، وقلوبهم في هيكل سليمان.^(١)

في الواقع لم يكن هرتزل نفسه شديد التعلّق بدينه، بمقدار تعلّقه بمعاداة السامية، فقد صرّح مرّة أنّ "انتماءه اليهوديّ لم ينبع من إيمانه بالدين اليهوديّ، وإتّما هو مجرد استجابة لمعاداة السامية."^(٢) وقال أيضاً إنّ "مُعادي السامية سيكونون من أكثر أصدقائنا إخلاصاً، والبلاد المعادية للسامية من بين حلفائنا."^(٣) وكان بلفور نفسه يكره اليهود والساميين، لذلك حاول، من خلال وعده المشهور، أن يحوّل هجرة اليهود إلى الشرق، فيتخلّص من شرّهم، ويجعلهم أداة طيّعة في يد الاستعمار البريطاني.^(٤) فالصهيونيّة تسترّ بالدين، ولكنّها، في الحقيقة، ربّما عادت اليهود أنفسهم، وقد تمكّنت من فرض إيديولوجيتها على معظم يهود العالم.^(٥)

ومعاداة السامية "ترافق تاريخ المجتمعات اليهودية منذ أن وُجدت تلك المجتمعات."^(٦) و"كانت الفكرة الصهيونية مبنية على الإيمان بالوجود (اليهودي) في العديد من بلدان العالم المعادي للسامية، وكانت تلك الظاهرة القديمة تلازم وجود اليهود في بلاد الشتات، تتجلّى في أشكال عديدة... وكان المفكرون الصهيونيون يعتبرون أنّ معاداة السامية أمر محتوم، لا مفرّ منه، طالما لم تتوخّد حياة اليهود بالاستمتاع بأرضهم الخاصّة وبدولتهم الخاصّة."^(٧) والخطأ الأكبر، في تفكير هرتزل، هو أنّه لم يفكّر في تبعات هذا

١ - المرجع نفسه، ص ٩٥

٢ - عبد الوهاب المسيري، **العنصرية الصهيونية**، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والفنون العراقية، ١٩٧٩، ص ٦

٣ - المرجع نفسه، ص ٨

٤ - المرجع نفسه، ص ١٠

٥ - المرجع نفسه، ص ١١

٦ - ناحوم غولدمان، **إسرائيل إلى أين؟**، مجهول المعرب، بيروت: منشورات فلسطين المحتلة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٢

٧ - المرجع نفسه، ص ٢٩ - ٣٠. ذكر ناحوم غولدمان كيف فكر هرتزل في بناء الدولة اليهودية، قال: "لقد تخيل هرتزل آنذاك فكرة الدولة اليهودية تحت تأثير محكمة درايفوس التي كان يشهدها بصفته مراسلاً لإحدى الصحف النمساوية؛ وعلى أثر تلك المحاكمة، فهم أنّ السبيل الوحيد لوضع نهاية لتلك المأساة وذلك البؤس، وتلك الآلام التي يعاني منها الشعب اليهودي، هو في إقامة وطن يهودي يأخذ

الأمر، وفي القضية العربية التي كان يمكن أن تنشأ - وقد نشأت بالفعل - بعد استيطان اليهود في فلسطين.^(١)

ب - تقويم: لقد طرحت قضية فلسطين جدلية سلطوية خطيرة في عصر النهضة، لأنها مثّلت صراعاً بين الذات العربية، بمختلف انتماءاتها الفكرية، وبين ذات أخرى تتواطأ مع الغرب. ولهذا الصراع، بطرفيه، إسقاط ديني. فالعرب، بغالبيتهم، شعب يستلهم الدين في صراعه، ويستمدّ من أبعاده حركته النضالية؛ وكذلك الصهيونية، بشكل أو بآخر، لأنها تستفيد من الدين اليهودي (وبالتالي من مبدأ شعب الله المختار: إسرأ - إيل - إسرائيل) مقومات صراعتها، أيّاً تكن. كلٌّ من العرب واليهود يرى في نفسه "خير أمة"، و"شعباً مختاراً"، أي أنّ كلاً منهما يرى نفسه مرتبطاً مباشرة بالملق، ويفعل بناء على إرادته. كلٌّ واحد منهما يربطه ميثاق بالله: الميثاق بين الله وموسى (الوصايا والتعاليم)، والقرآن (بين الله والنبي محمد/ التعليم والأوامر والنواهي الإلهية). كلٌّ منهما شعب له خلفيّة ذهنيّة دينيّة مصعّدة حتّى أقصى الحدود. وكلّ ما يحدث داخل الإطار الزمكاني هو استحضر ليقين الماضي: يقين أنّ الله استخلف العرب لنشر دينة (الإسلام)، ويقين أنّ الله فضّل اليهود على سائر الخلق، وقادهم إلى "أرض الميعاد". هنا محاولة إثبات الذات في حقل الوجود، عن طريق تكميل الماضي، وسحبه على التاريخ، وهناك محاولة إثبات للذات عن طريق جعل ارتباطها بالملق مستمرّاً، وبنوعاً لكلّ شيء. فبدليل الخلافة الشعب المختار، وبدليل الإسلام اليهودية، وبدليل الأمبراطورية الإسلامية أرض الميعاد.

تعدّ هذه النواة اليهودية أكبر مواجهة سلطوية في الواقع الشرقي، مرحلة النهضة، لأنّ السلطة الجديدة (الصهيونية) تحمل نوى مشابهة لنوى الهوية العربية، بل أقوى: فاليهود لا يُهوّدون الناس، لأنّ قبائل إسرائيل (الأسباط الاثني عشر) معروفة، والعرق اليهودي لا يمتزج بالآخر، ولا يدوب في المجتمعات، في حين أنّ المجتمع يمكن أن يتعرّب، أي أن يدخل في الهوية العربية، كما حصل خلال العصر العباسي خصوصاً. لهذا السبب، فإنّ السلطة الجديدة التي تواجه العرب هنا أشدّ خطورة من سواها.

١١ - خاتمة و خلاصة: بعد هذا العرض، نستخلص من حركة السلطة في عصر النهضة ما يأتي:

شكل دولة عصرية. وتحت وطأة إلهام مفاجئ... أدرك هذا الحلّ للمسألة المطروحة... وكتب "الدولة اليهودية". (المرجع نفسه، ص

- ١ - أطروحات تقليدية سادت أذهان كثير من المفكرين، وتمثلت، بصورة خاصة، بفكر جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده اللذين يمثلان توجه التجديد الديني، والآخرين يدورون في هذا الفلك، كما رأينا. وهذه الأطروحات تستوحي الأبعاد السلطوية القديمة (التقليدية)، وتنطلق منها في محاولة للتألف بين العالمين الشرقي - الميثي، والغربي - الفاوستي.
- ٢ - أطروحات جديدة تستلهم القديم، ولكنها تتخطى بعض أسسه، لتجعل الهوية تتلاءم وواقع كل العناصر الدينية التي تعيش في المجتمع العربي. وقد تمثل هذا مع دعاة القومية العربية.
- ٣ - أطروحات جديدة إقليمية، تلغي أركاناً مهمة من أركان الهوية العربية التقليدية، بدعوتهما إلى الانفصال عن الجسم العربي، وقد تستلهم الأفكار الغربية في خلق نظام جديد لمجتمع جديد.
- ٤ - أطروحة تتمثل في تجديد اللغة العربية، وهي ركن أساسي من أركان الهوية التقليدية، لتصير على مستوى العصر وتحدياته، وهذا التركيز على اللغة يمكن أن يخرج غير المسلم من عزلته في المجتمع العربي ذي الغالبية المسلمة، من غير أن يحرك حفيظة المسلمين.
- ٥ - أطروحات تضرب عميقاً الفكر العربي القديم، عن طريق إلغاء مبدأ المطلق تماماً، واعتباره الفلسفة المادية أساساً جديداً لفهم العالم، وخلق هوية حديثة للإنسان، وتحت شعار الاشتراكية. وهو يتوزع على طرف متطرف في إسقاط الدين تماماً، وطرف أقل تطرفاً.
- ٦ - بُعد جديد من أبعاد الصراع في العالم العربي، تجلّى في تسرب ذاتٍ أخرى، لا تنتمي إلى الدين الإسلامي، تحاول أن تتجذّر داخل الجسم العربي، بحجة أنّها كانت تحمل وعداً بالأرض (بأرض عربية) مصدره المطلق نفسه الذي يتمسك العرب بوعده له. وسياًخذ هذا الصراع بعداً أكثر جدية وحدة مع حركة الحداثة، بفعل الأحداث السياسية، وكارثة فلسطين عام ١٩٤٨. وهنا لا نغالي إذا قلنا إنّه مشهد يكرّر مشهد الحرب الصليبية، ويمكن اعتباره "حرباً صليبية" جديدة في العالم العربي، تجوز تسميتها "حرباً داوذية" (نسبة إلى شعار نجمة داود) بين العرب والصهيونية.

الفصل الثاني:

نظرية الأدب والسلطة في عصر النهضة

١ - مقدمة: رأينا أنّ أدب الانحطاط كان انعكاسًا لتراجع الحياة وفراغها، من جهة، وإفراغًا لحياة الحياة الفنّية - مع استمرار الانفصال بين المادّة والشكل - من جهة أخرى. وقد استمرّ هذا النمط من الأدب مسيطرًا على الحياة الشعرية، حتى حوالاً منتصف القرن التاسع عشر. فلم يكد الشعر، في النصف الأوّل من القرن المذكور، يخرج من الإطار العثماني الضيق.^(١) وعندما بدأت النهضة الشعرية، اتخذت لها مراحل ثلاثًا، هي الآتية:

١ - محاولة استعادة الماضي، وبعث نشاطه على الصعيد الفنّي، لأنّ هذا الماضي هو الإطار الكامل للهوية الشعرية عند العرب، وتكون استعادته عن طريق بعث أشكاله وقوالبه ومنظوره الشعري العامّ.

٢ - محاولة خرق الماضي، والتنظير لواقع شعري جديد، ظلّ تنظيرًا أكثر منه تطبيقًا فعليًا عند بعضهم (خليل مطران (١٨٧٢ م - ١٩٤٩ م) - جماعة الديوان - حركة أبولو - المهجريون). في هذه المحاولة، التفت الفنّ العربي إلى الغرب، محاولًا أن يستوحي منه ما يلائم الشخصية الفنّية العربية في تجديدها.

٣ - محاولة خلق واقع شعري جديد، وكسر جمود القديم، عن طريق خلق نصّ مستحدث، يستوعب الحياة الجديدة وأشكالها وهمومها (حركة ما بين الحربين العالميتين). وقد تأثّر الشعراء، في محاولتهم هذه، بتيّارين أساسيين: الرومنطيقية، والرمزية (مرورًا بالبرناسية عند بعضهم). وكان إنجاز الرمزيين أكثر تجديدها من إنجاز الرومنطيقين، ولا سيّما مع سعيد عقل.

ونحن نقصر بحثنا على الشعر في الطرح الفنّي لسببين: الأوّل هو ضيق المجال، لأنّ الأشكال الأدبية والموضوعات الثرية تحتاج إلى صفحات كثيرة وطويلة لإنجازها؛ والثاني، وهو الأهمّ، لأنّ الشعر، منذ القدم،

^١ - شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص ٤٠ - ٤١

هو أعمق ما يعبر عن الذات العربية، وأكثر ما يتجلّى فيه شكل الإبداع الأدبيّ وأبعاده، والدليل على ذلك أنّ التجديد بدأ في الشعر، في حين ظلّت الفنون الأخرى تدور في فلك الكلاسيكية.

٢ - استعادة الماضي: من الضياع إلى الوعي: يعتبر العقّاد أنّ الشاعر المصريّ محمود صفت الساعاتي

(١٨٢٥ م - ١٨٨٠ م) "جدير بحق أن يعتبر حلقة الاتصال بين الشعراء العروزيين والشعراء المحدثين." (١) ويقصد بـ"الشعراء العروزيين" أولئك الذين رأوا أنّ صناعة الشعر يتقنها من تعلم البيان والبديع والعروض، أي الشعراء الذين يمثّلون أدب عصر الانحطاط. ويعزو سبب انحطاط الشعر في مصر، قبل الثورة العربية، إلى أنّ الشعب المصري كان ينظر إلى حكامه نظرته إلى عدو متسلّط على رقبتة. (٢) فالحياة القومية كانت فاترة آنذاك.

على أنّ بداية تغيير أطر الانحطاط الشعريّة كانت مع محمود سامي البارودي، على الرغم من أنّ هذا الشاعر لم يخلق شيئاً جديداً، يتخطى به نهج القدماء؛ لكنّه جدّد بالقياس إلى شعر عصره الذي أسقط منه أمرين مهمّين، على الصعيد الشعريّ: الأوّل هو العاطفة، والثاني هو صحّة الشعر ومتانته. يقول العقّاد في إمامة البارودي إنّّه لا يعني بها "إلا معنى السبق والابتداء القويّ الفائق في هذا النمط الحديث. أمّا أنّه كان ممثلاً لعصره، جامعاً لنواحيه الأدبية أو الفكرية، فذلك معنى من الإمامة لم يكن من حظه، ولا نظّمه كان من همّه." (٣) ومن مآثر البارودي، بنظره، "أنّه وثب بالعبارة الشعرية وثبة واحدة من طريق الضعف والركاكة إلى طريق الصحة والمتانة." (٤) ويرى طه حسين، كذلك، أنّ البارودي هو رائد الشعر الحديث بمصر، "فقد أنقذه من عثرة الأساليب الركيكة، وردّ إليه الحياة والروح، وروح عصره وقومه في الفترة (كذا) التي عاش فيها، إذ جعله متنفساً حقيقياً لعواطفه ومشاعر أمته، وما ألمّ به وبها من أحداث وخطوب." (٥) ويعني هذا أنّ الشعر عاد، مع البارودي، إلى التفاعل مع الإنسان وعصره، مع ديباجة مشرقة، فترك موات الانحطاط وبرجعاجيته، ليعيد الاتّصال بالواقع المتحرّك. ويرى شوقي ضيف أنّ مذهب البارودي "لم يقيم

١ - عباس محمود العقّاد، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٣، ١٩٦٥، ص ٨

٢ - المرجع نفسه، ص ١١

٣ - المرجع نفسه، ص ١٣

٤ - المرجع نفسه، ص ١٢١

٥ - طه حسين، حافظ وشوقي، القاهرة: منشورات الخانجي وحمدان، لا تاريخ، ص ٤٤

على نبذ القديم كلّهُ، وإّما كان يقوم على نبذ صورة خاصّة هي صورة الشعر الغثّ الذي ينتجه عصره والعصور القريبة منه." (١)

ويعلق أدونيس على تمجيد النقاد للبارودي، واعتباره رائد النهضة الشعرية، تعليقا شائقا، فيرى أنّهم مجّدوه لأنّه يمثّل في شعره:

أ - جلال القديم وفطريته،

ب - الروح العربية الخالدة،

ج - اليقين الكامل باستمرار المجد العربي القديم،

د - الدليل الكامل على أنّ الحاضر سيتبدّد أمام نور الماضي التليد،

هـ - الثقة الكاملة بالتراث العربي والشخصيّة العربية." (٢)

إضافة إلى أنّه يمثّل، على الصعيد الفنّي:

أ - الصياغة المثقفة،

ب - مجارة القدماء ومحاكاتهم،

ج - الاعتراف بالقدماء على أنّهم أنبياء الشعر... ولا بدّ من متابعتهم والاستمداد من

مناهلهم.

د - احترام القيود القديمة من القواعد النحوية والبلاغية والألفاظ والوزن،

هـ - عدم التعقيد في الأسلوب،

و - تمثّل أفكار القدماء وصورهم وعواطفهم أيضًا." (٣)

ما لبثت هذه النقاط أن تحوّلت إلى سلطة فنيّة انسحبت على الشعر العربيّ، حتّى أواخر ثلاثينيات القرن العشرين، تمّ خرقها، لاحقًا، مع حركة ما بين الحربين العالميتين، والديوان، وأبولو. ومرّد تحوّنها إلى سلطة فنيّة هو أنّها تأخذ بالبعد القومي - السياسي - الديني العربي، وتنطلق منه، مرتبطة بالماضي وحضوره

١ - شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص ٨٨

٢ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٣/ ٤٨ - ٤٩

الدائم. فالتحوّل، في إطار هذا المنظور، هو بعث مجدّ الماضي كما أرسّته المفاهيم السابقة، على النحو الذي قمنا بإظهاره في دراستنا نظرية أدب العصور الكلاسيكية.

تستمدّ قصائد البارودي، إذًا، حضورها (كقصائد شوقي وحافظ إبراهيم (١٨٧١ م - ١٩٣٢ م) فيما بعد) "من جمال ماضٍ: يكمن، بالنسبة إلى الشكل، في العمودية الفنّية التقليدية، ويكمن بالنسبة إلى القارئ، في الذاكرة والعادة." (١) وهذا مهمّ جدًّا، لأنّ الماضي - القديم يصير المحرّك الفنّي لكلّ شيء، فيلغى التوتّر الذي يقوم بينه وبين لحظة الحاضر ونشاطها وفعاليتها، ما يعني إفراغ الحاضر من كلّ مضامينه، وتحويله إلى مجرد عبرة، تثير تذكّر الماضي واستيحاءه: إنّه استمرار الأصل، بلا تغيير.

وعلى الرغم من أنّ شعر النهضة كان محاولة للنهوض بالشعر، "إلاّ أنّه لم يبدأ حياته بالثورة على القديم، وإنّ ثار على نمط واحد منه، هو شعر المتون والحواشي والتقريب والعروض، أمّا بالنسبة إلى الشعر الجاهلي والإسلامي (أمويّ وعباسيّ وأندلسيّ) فكان موقفه منه على عكس ذلك، فقد ادّعى الإحيائيون أنّ القدماء زوّدونا بنماذج شعريّة كاملة، اكتسبت على مرّ العصور صفة أقرب على القداسة." (٢) ويمكننا، من خلال بعض الملاحظات المتفرّقة، أن نجد محورين تدور حولهما مهمّة الشعر بنظر جيل النهضويين الأوّل: المحور الأخلاقي، والمحور الترفيهي. (٣) والمؤلّفات الموسومة بسمة القديم هي من نتاج طائفة ألزمت نفسها بالتراث العربي، دون جوانبه الفلسفية والفكرية عمومًا، ظلّت تراوح في حدود الاعتبارات الأسلوبية، وقضايا اللغة، وقلّدت السلف في نماذجه. (٤) فهناك فئة مقلّدة كناصيف اليازجي (١٨٠٠ م - ١٨٧١ م) في معلّقاته، ومدائحه، ومراثيه، وما إلى ذلك؛ وفئة اعتبرت أنّ الموروث العربي الأصيل لم يتخلّف، بل الناس تخلّفوا؛ ويمثّل هذا التيار مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠ م - ١٩٣٧ م) (والمصلحون التقليديون، كالأفغاني ومحمد عبده)، وفئة صالحة اقتبست من الغرب، دون أن تتمكّن من سير غوره، كالمفلوطي (والرافعي أيضًا). (٥) واللافت هنا هو أنّ النثر العربي تطوّر، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر،

١ - المرجع نفسه، ٣ / ٩٧

٢ - نعيم الياني، الشعر العربي الحديث، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨١، ص ١٩ - ٢٠

٣ - المرجع نفسه، ص ٢٤

٤ - أنطون غطاس كرم، ملامح الأدب العربي الحديث، بيروت: دار النهار، ١٩٨٠، ص ١٤

٥ - قارن: شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص ٢٨

بعكس الشعر الذي كان يعود القهقري إلى مناهل الأقدمين.^(١) ومردّد ذلك هو أنّ الكتابة كانت متّصلة بعصب الحياة الاجتماعية اليومية، بعكس الشعر الذي كان زينة وهوًّا لا يتّصل بهما.^(٢) كما أنّ اتصال الكاتب بالغرب وحياته طوّر النثر، في حين تكاسل الشعراء، وانصرفوا عن القراءة، واكتفوا بالخيال، واحتقروا الجديد.^(٣)

يندرج في هذا الإطار أيضًا أحمد شوقي. ولم تكن لهذا الشاعر "عقيدة صريحة في الشعر"، ولم يحاول أن يكون لنفسه عقيدة. فقد تأثر باللحظة والظرف اللذين يقول فيهما الشعر.^(٤) وكان كثير التقليد للقدماء.^(٥)

ولعلّ مصطفى صادق الرافعي هو الأكثر تشدّدًا بالنسبة إلى التجديد، والأشدّ تمسكًا بالقديم. فهو يرى "أنّ أصل القول بالجديد ينبعث من علل ثلاث، أهمّها الفسق والإلحاد. فالفاسق أو الملحد أو مقلد أحديهما، إذا كان أديبًا، أو يعني بشؤون الأدب، مجدّد إذا جرى في انتحال الأدب مجرى التكذيب والردّ والنقيصة والزراية عليه وعلى أهله، والخلط ما بين أصوله وفروعه." ويرى "أنّ التجديد من الأمة بمنزلة الثرثرة، وأنّه ليس أكثر من رواية تمثيلية كاذبة بالنسبة إلى الأصل."^(٦) ينطلق هذا الموقف المتشدّد، والمتعنّت، والذي لا يخلو من تجنّب على الجديد والمجدّدين حتّمًا، من ارتباط بمفهوم الهوية التقليدية، فيرى فيها كلّ شيء. ويعني هذا أنّ كلّ ما يحاول أن يخرق مفهوم هذه الهوية نحو سواها مرفوض قطعًا، وأنّ كلّ تجديد لا يكون إلّا في إطار القديم واستيحائه.

ويرى الرافعي، بالتالي، أنّ القديم هو إبقاء الدين كما هو، كأتمّما نزل الوحي اليوم، وأن يكون الحرص على اللغة من باب الحرص على الدين. ولذلك يرفض الجديد، لأنّه محو للسابق، ولا يقبل به إلّا إذا كان

١ - طه حسين، حافظ وشوقي، ص ١١

٢ - المرجع نفسه، ص ١٢

٣ - المرجع نفسه، ص ١٢ - ١٣

٤ - المرجع نفسه، ص ١٩

٥ - المرجع نفسه، ص ٢٠

٦ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١٢٣ / ٣

استمرارًا لجوهر القديم؛^(١) فالقديم، بنظره، "هو الواقع الثابت الذي يقوم به الماضي والحاضر معًا." ^(٢) فكلّ تغيير مرتبط بمشيئة الحكمة الإلهية. "ويقيس الرافعي الشعر (اللغة) على الدين، وهذا ما يجعله يعمّم مفهوم القديم في الدين على الشعر، ثمّ إنّّه يخلط بين اللغة والكلام، أي بين اللغة كمعجم، أو كمستودع للألفاظ، وطريقة استخدام هذه الألفاظ. وليس هذا الخلط إلا انعكاسًا وامتدادًا للفصل بين اللفظ والمعنى." ^(٣)

ويمكن أن نحدّد الأصل التقليدي "بأنّه ما نبع أصلًا من الشخصية العربية،" أي ما ابتكره العرب من غير تأثر بالخارج: أي باللغة والدين والعلوم الإنسانيّة العربية والنُظم الخاصة بهم. ^(٤) ومن هذا المنظور، على الشاعر، لكي يكون عربيًّا أصيلاً، أن يكتب باللغة العربية الأمّ، وبروح أسلافه ونمطهم. ^(٥)

واستمرّ إبراهيم اليازجي قريبًا، في مفهومه للشعر، من روح التقليديين، مع أنّه ينسل من فكرة قومية عربية، لا من فكرة إسلامية. ورأى أنّ التأثير الشعري مردّه إلى إبراز المعنى "في حلّة من المجاز والكناية"، والشعر من غير هذا يصير ضعيفًا؛ ويستحسن فيه ألا يكون واضحًا كثيرًا. ويرى أنّ الوزن ينظّمه ويحسّنه، ولكنّه يقول: "على أنّ الظاهر أنّ الوزن ليس في شيء من أركان الشعر، ولا دخل له في ماهيّته وأصل وضعه، لأنّنا إذا تفقّدنا الشعر القديم، كالوارد في بعض أسفار التوراة والنبوءات، لم نجده مبنياً على أوزان مطّردة، ولا مفصّلاً إلى أبيات مقدّرة، كما هو المتعارف اليوم." ^(٦) فالفرق عنده، بين النثر والشعر، "معنويّ لا لفظي." ^(٧) وهذه ملاحظة جديرة بالاهتمام، لأنّها تنظر إلى الشعر من حيث هو فنّ، لا من حيث هو مجرد صنعة، وتفكّر فيه انطلاقًا من ينابيعه. بيّد أنّ الفصل بين المادّة والشكل يلازم هذا التفكير؛ فحلّة المجاز والكناية - أي المحسّنات التي يشترطها اليازجي، والتي تؤدّي إلى بعض الغموض المطلوب، تنبع من اعتبارات ومفاهيم شكلية نحسّن بها المعنى. ولا ينظر إلى الشعر هنا على أنه وحدة عضويّة متكاملة.

١ - المرجع نفسه، ٣ / ١٢٥

٢ - المرجع نفسه، ٣ / ١٢٧

٣ - المرجع نفسه، ٣ / ١٢٩

٤ - المرجع نفسه، ٣ / ١٤١

٥ - المرجع نفسه، ٣ / ١٤٣

٦ - ميخائيل صوايا، إبراهيم اليازجي، ص ٩٥

٧ - المرجع نفسه، ص ٩٦

ولطه حسين رأي أيضاً في الشعر؛ فهو يعتبر أنّ "المثل الأعلى للشعر هو هذا الكلام الموسيقي الذي يحقق الجمال الخالد في شكل يلائم ذوق العصر الذي قيل فيه، ويتصل بنفوس الناس الذين يُشَدُّ بينهم، ويمكّنهم من أن يتذوّقوا هذا الجمال حقاً، فيأخذوا بنصيبهم النفسي من الخلود."^(١) فهو يشترط كلاماً موقّعاً في "شكل" ملائم لذوق العصر. يعني أنّه يُلبس الأفكار ثوباً ملائماً، عصرياً. وليست هذه النظرة إلى الصياغة الشعرية بمختلفة عن النظرة التقليدية. ولكن طه حسين يميّز بين النظم والشعر قائلاً: "كلّ شعر نظم، وليس كلّ نظم شعراً."^(٢) وإن يكن هذا التمييز من داخل النظرة التقليدية العامة. ويعزو سبب جمود الشعر، في أيّامه، إلى "الكسل العقلي" الذي جعل الشعراء "يزدرون العلم والعلماء، ولا يُكبرون إلا أنفسهم، ولا يحلفون إلا بهم، وهم لذلك أشدّ الناس انصرافاً عن القراءة والدرس والبحث والتفكير."^(٣) ويناصر طه حسين التجديد، مميّزاً بين حبّ القديم والتعصّب له، وحبّ الجديد والتعصّب له أيضاً. يقول: "فالناس يخطئون حين يظنّون أنّ أصحاب الجديد لا يرون اللذة الفنيّة إلا في الجديد، وهم مخطئون أيضاً حين يرون أنّ أصحاب القديم لا يجدون اللذة إلا في الشعر القديم. فأنا من أصحاب الجديد، ومن أشدّهم إلحاحاً في تأييده والدعوة إليه، ولكن على ذلك أجد في قراءة القديم لذّة لا تعدّها لذّة، ومتاعاً ليس يشبهه متاع؛ ذلك لأنّ القديم والجديد لم يستمداً جمالهما الفنيّ من القَدَم والجَدّة وحدهما، وإمّا استمداً من هذا الروح الخالد الذي يتردّد في طبقات الإنسانية كلّها، فيحلّ كلّ جيل منها بمقدار."^(٤) إنّهُ يؤمن بالتحوّل في الأجيال والتغيير. ويتابع قائلاً: "فلشعر القدماء معنى في أذواقنا، لأنّه يمثّل حقيقة من الحقائق هي حياة القدماء ويمثّلها بصورة تلائمها، ولكنّ الشعر الحديث ليس له هذا المعنى، لأنّه لا يمثّل حياة القدماء إذ هو لم ينشأ لتمثيلها، ولا يمثّل حياتنا الحاضرة، لأنّ لغته وشكله وأنحاءه في التمثيل والتصوير لم تنشأ لتمثيل هذه الحياة."^(٥) وهذا الموقف هو ما يهمنى، لأنّه يلامس جوهر المشكلة، وي طرح فشل صياغة التقليديين الشعريّة في نفضة الشعر. فهم لم يفكروا في روح حديثة لشعرهم الذي يعبرون به عن عصر جديد، هو غير

١ - طه حسن، حافظ وشوقي، ص ٣١

٢ - المرجع نفسه، ص ١٠١

٣ - المرجع نفسه، ص ١٣٠. والأرجح أنّه يقصد شعراء جيل شوقي وحافظ إبراهيم.

٤ - المرجع نفسه، ص ٢٦

٥ - المرجع نفسه، ص ٢٩

العصور القديمة. لذلك كان استمرار الفصل بين المادّة والشكل فصلاً ناجحاً عن طبيعة التفكير: شكل يمثّل الماضي، وينسحب على كلّ شيء، وعصر جديد يمثّل المادّة (الموضوع) تُصَبّ في قالب الماضي. و"كلّما تباعدت الشقّة بين الأديب والثقافة الإنسانية الشاملة، كان طرازه أمتّ اتّصلاً بالمروروث الاتّباعي العربي، وجار منه على نفسه، وظلّ عيلاً على السلف، وتوقّف عن النموّ، وأعياه أن يعدّ إضافة جديدة تُغني التراث." (١)

ذكر أدونيس كلاماً مهماً في معنى النهضة والإبداع، قال: "العودة إلى الماضي والجذور هي إلى الإبداع، لا العودة إلى الأشكال التي أُبدعت. إنّ العودة إلى الماضي الشعريّ، بتعبير آخر، لا تعني الإقامة في هذا الماضي، وإثماً تعني، على العكس، تجاوزه. ولا يعني هذا التجاوز، بدوره، أن يكتب الشاعر العربي اليوم شعراً أفضل بالضرورة من الشعر الذي كتبه أسلافه، وإثماً يعني أن يدخل المناطق الأكثر عمقاً في الحدس العربيّ والرؤيا العربية." (٢) والنهضويون الأوائل، فنّياً، فشلوا في ذلك، وسكنوا مناطق الماضي، فلم يخرجوا منها. فللشعر القديم، بنظر التقليديّين، نظام كامل؛ وإذا تركه الشاعر فلائّه جاهل، لا لأنّ النظام نفسه عاجز عن نقل ما يريد الشاعر. هنا تنعكس العلاقة بين الفنّ الكلاميّ والسلطة والممارسة. "ففي الممارسة علاقة عضويّة بين الكلام والسلطة، بحيث إنّ "السيد" اسمه "الأمر" الذي لا يريد غير الطاعة، وأنّ هذه الطاعة تتمّ بمقتضى "الأصول". "السيد" هو، إذًا، المصدر "الأوّل" لمشروعيّة الكلام. حتّى لفظة "السيد" نفسها ليست إلّا تنويحاً سياسياً على لفظة "الأصيل". ومن هنا كانت "الأصالة" المصدر الأوّل لمشروعيّة الكلام. وهكذا يتبيّن لنا أنّ مفهوم الأصالة في الممارسة الإيديولوجية السائدة، "استحداث" تراثيّ - سياسيّ من أجل تسويق استمرار السلطة القمعية، أي استمرار الفئات التي "ترث" الأصل القديم في سيادتها وسيطرتها." (٣) فالقديم هو السلطة، ولا بدّ من استمرارها، لأنّ لهذه الصلة مغزى دينيّاً، ففيها إسقاط لمعنى المطلق الذي يسوّغ كل شيء، فيهب ويحرم، ويملك وحده حقّ التشريع. وليس على البشر أن

١ - أنطون غطاس كرم، ملامح الأدب العربي الحديث، ص ٢٦. ويتابع قائلاً: "وكلما تباعدت الشقّة بين الأديب والثقافة العربية المعرّقة، وكان طرازه أمتّ اتّصلاً بالأداب الإنسانية الأخرى، أفضى به إلى مقابسة هذه الآداب تقليدها، وإلى تضييع أصالته. وحده الذي صهر جميع الغداءات في نفسه، فأفنى في تجربته الأدبية كل مستعار، يُعدّ إضافة ومزيداً على إنجازات النهضة." (الموضع نفسه)

٢ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٣/ ٥٧ - ٥٨

٣ - المرجع نفسه، ٣/ ١٤٥

يشترعوا، بنظر التقليديين، لأنهم بذلك يخرقون كليّة الماضي. هذه الكيّة الماضية ظهرت في الشكل، بصورة خاصّة، واستمرت تستدعي الفصل الذي بينه وبين المادة.

٣ - وعي التجديد/ الخروج وخرق العادة:

أ - خليل مطران: يقول أنطون غطاس كرم (١٩٢١ - ١٩٧٩) إنّ السمة الرئيسة التي يتّسم بها أدب النهضة "هي أنّه سليل النزاع الشامل المعتمل بين قطبي الحياة بمعناها الأعمّ، تتجاذبه في الواقع، والموضوع، والشكل، قوتان متباينتان متكاملتان: قوة الحفاظ على التراث وبعثه واستمراره، وعنه نشأ التأليف المستمسك بالأصالة المكيّنة... وقوة الاندفاع مع دينامية الحياة، وطاقتها، وقابليّاتها المتجدّدة، والتلقيح بالميراث الثقافي والحضاري الآتي من الغرب في التوق إلى التطوّر والخروج من سكونيّة الماضي".^(١) وراح هذا الصراع ينجلي شيئاً فشيئاً عن التحوّل التدريجيّ إلى الجديد، وإن لم يتباعد أدب النهضة كثيراً عن الأنماط الكلاسيكية.^(٢) ومثّلت "المعاناة اللغوية" دورها في هذا، لأنّ حركة التعريب كمّلت "الوعي الثقافي في العالم العربي، وأعانت على توليد ذوق أدبي يرتقب من العطاء الفنيّ طرازاً يكون توأم الطراز الذي وقع الناس عليه لدى الأمم الغربية، وعمّمت هذا الذوق في الجماهير المستهلكة، بعد أن رسّخته في الأدباء أنفسهم".^(٣) وقد قال شوقي ضيف إنّ شعر النهضة صار يتوجه إلى الشعب ويحاول أن ينال رضاه.^(٤) بيد أنّ هذا لا ينطبق على مرحلة التقليد الأولى، بل يصف حال الشعر مع المجددين.

وكان خليل مطران أولى الصرخات التي دعت إلى تجديد الحياة الشعرية. يقول: "فرايت في الشعر المألوف (ويقصد التقليدي) جموداً، وبدا لي تطرّيز الأقلام على الصفحات البيضاء كتطريس الأقدام في تيه البیداء. فأنكرت طريقته، لجهلي حقيقته. وقضيت سائر أيام الصبا، وأوائل ليالي الشباب، وأنا لا ألوي عليه. حتّى دعت بعض مداعي الحياة فعدت إليه... وقد نضج الفكر، واستقلّت لي طريقي كيف ينبغي أن يكون الشعر".^(٥) ثمّ يقول في شعره هو: "هذا شعر ليس ناظمه بعده، ولا تحمله ضرورات الوزن والقافية

١ - أنطون غطاس كرم، ملامح الأدب العربي الحديث، ص ١٣

٢ - المرجع نفسه، ص ٢٣

٣ - الموضوع نفسه

٤ - شوق ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص ٥٠

٥ - خليل مطران، ديوان الخليل، بيروت: دار الخليل، ١٩٧٥، ٩ / ١

على غير قصده. يقال فيه المعنى الصحيح، باللفظ الفصيح. ولا ينظر قائله إلى البيت المفرد... بل ينظر إلى جمال البيت في ذاته وفي موضعه، وإلى جملة القصيدة في تركيبها وفي ترتيبها وفي تناسق معانيها وتوافقها، مع ندور التصور وغرابة الموضوع ومطابقة كل ذلك للحقيقة وشفوفه على الشعور الحرّ وتحريّ دقّة الوصف واستيفائه فيه على قدر. ^(١) وهذا يعني أنّه يرفض مبدأ البيت الشعري، ويدعو إلى مبدأ القصيدة المتناسكة، أي إلى الوحدة الموضوعية. ويقول: "أما الأمنية الكبرى التي كانت تجيش بي، فهي أن أدخل كلّ جديد في شعرنا العربي بحيث لا ينكره، وأن أستطيع إقناع الجامدين بأنّ لغتنا أمّ اللغات، إذا حُفظت وحُدّمت حقّ خدمتها." ^(٢) فهو يطلب التجديد، من غير أن ينسى تجديد اللغة - وهذا أمر مهمّ.

يقول بعضهم إنّ مطران كان "أول من ركب الثورة الاتباعية في الشعر العربي، وصدع وحدة البيت (أي مبدأ البيت الشعري)، وعبث بعمود الشعر، فمهّد السبيل أمام الشعراء الذين جاءوا بعده." ^(٣) واعتبر "أنّ التجديد يجب أن يشمل الأساس،" وأنّ التقليد هو أكبر علة في الشعر. ^(٤) لذلك لا يبدو التقليد تامّاً عند مطران، كما يرى بعض النقاد، فقد "اندفع إلى التجديد حتّى في الصياغة والأسلوب"، فصار همّه "التعبير عمّا في نفسه تعبيراً حرّاً مستقيماً، لا تحجبه تراكيب قديمة، ولا أصداف خيال قديمة." ^(٥) ونحن لا نرى هذا، بل نقول إنّ مطران كان يحاول أن يجدّد في نظريّته الشعرية، بفعل تأثره بالمستقبلية التي انتشرت آنذاك في إيطاليا، ولكنّه لم يكد يطبّق شيئاً ممّا قال في شعره؛ فمعظم ما كتب كان من شعر المناسبات، وهي أشدّ أنواع الشعر تقليدية. وما جدّد كان في القصة الشعرية (مع أنّ هذا الضرب من الكتابة نظم أكثر منه شعراً)، وفي بعض القصائد الرومنطيقية خصوصاً، مثل "الأسد الباكي"، و"المساء"، فلا يكاد التجديد في شعره يتجاوز ربع ما كتبه.

١ - المصدر نفسه، ١ / ١٠

٢ - المصدر نفسه، ٣ / ١٣

٣ - ميشال جحا، خليل مطران، بيروت: دهر المسيرة، ط١، ١٩٨١، ص ٢٦١

٤ - المرجع نفسه، ص ٩٥. ويعترف بأنّه لم يجدّد شيئاً عظيماً، وأنّ شعراء عصره ما زالوا على تكرار القديم (المرجع نفسه، ص ٩٤)

٥ - شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص ١٢٣

وكان هذا الشاعر أول مَنْ نَبّه "إلى أنّه لم يجد في الشعر العربي ارتباطاً بين المعاني التي تتضمنها القصيدة الواحدة، ولا تلاحماً بين أجزائها، ولا مقاصد عامّة تقام عليها أبنيتها، وتوطّد أركانها." (١) ولكنّه لم يتمثّل الفكرة ويدافع عنها دفاعاً حازماً، ولم يطبّقها في شعره تطبيقاً كاملاً. (٢) على أنّه دعا إلى أن يكون الشعر مرآة للعصر، إذ قال: "أريد أن يكون شعرنا مرآة صادقة لعصرنا في مختلف أنواع رقيّة؛ أريد كما تغير كلّ شيء في الدنيا أن يتغيّر شعرنا، مع بقائه عربيّاً، مع بقائه مصريّاً، وهذا ليس بإعجاز." (٣)

أخيراً، يمكن أن يلخّص مطران دعوته الشعرية بالنقاط الآتية: ١ - وحدة القصيدة - ٢ التجديد في المضمون - ٣ - تطعيم الشعر العربيّ بمذاهب الشعر الغربيّ - ٤ - تحرير الشعراء من التقيّد بذوي الجاه والنفوذ - ٥ - إنكار شعر المناسبات (٤) - ٦ - إنكار شعر الذات. (٥)

ب - جماعة الديوان: كانت الغاية من تأسيس "جماعة الديوان" (عباس محمود العقاد - إبراهيم عبد القادر المازني (١٨٩٠ م - ١٩٤٩ م) - عبد الرحمن شكري (١٨٨٦ م - ١٩٥٨ م)) ووضعهم عملهم النقدي "الديوان"، عام ١٩٢١، "الإبانة عن المذهب الجديد في الشعر والنقد والكتابة." (٦) ويريدون أن يقيموا حدّاً "بين عهدين لم يبقَ ما يسوّغ اتصاهما والاختلاط بينهما؛" (٧) ومذهبهم "إنساني مصري عربي". (٨) وقد تأثّر هؤلاء بالغرب، وأثّرت فيهم النزعة الرومنطيقية... ولم يفكّر أصحاب المنزع الرومنطريقي الغربيّون في أن يتخلّصوا من تأثير الآداب القديمة فحسب، بل فكّروا أيضاً في أن يفكّوا عن شعرهم لغة

١ - نعيم اليافي، الشعر العربي الحديث، ص ٩٣

٢ - قارن: محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر العربي المعاصر، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٧٨، ص ١٥٠

٣ - نعيم اليافي، الشعر العربي الحديث، ص ٢٠٥

٤ - نشير مجدداً إلى أنّ قسماً كبيراً من شعر مطران كان مخصّصاً لشعر المناسبات، على الرغم من دعوته إلى إهماله.

٥ - أحمد قبّش، تاريخ الشعر العربي الحديث، لا دار نشر، ١٩٧١، ص ١٩٣

٦ - عباس محمود العقاد وإبراهيم المازني، الديوان، القاهرة: دار الشعب، ط ٤، ص ٣

٧ - المصدر نفسه، ص ٤

٨ - الموضع نفسه. ويفسّر الكاتبان هذا بقولهما: "إنساني لأنّه من ناحية يترجم عن طبع الإنسان خالصاً من تقليد الصناعة المشوّهة، ولأنّه من ناحية أخرى ثمرة لقاح الفرائح الإنسانية عامّة، ومظهر الوجدان المشترك بين النفوس قاطبة. ومصري لأنّ دعاته مصريّون توتّروا فيهم الحياة المصرية، وعربي لأنّ لغته العربية، فهو بهذه المثابة أتمّ نهضة أدبية ظهرت في لغة العرب منذ وجدت، إذ لم يكن أدبنا الموروث في أعتم مظاهره إلّا عربيّاً بحتاً يدير بصره على عصر الجاهلية." (الموضع نفسه)

الكلاسيكيين الذين سبقوهم، وأن يستخدموا فيه لغتهم الشعرية البسيطة.^(١) وهذا ما حدث مع "جماعة الديوان". فاعتبر عبد الرحمن شكري أنّ علينا الإفادة من مادّة اللغة كلّها "فليس فيها شعري وغير شعري".^(٢) وشهد ديوان هذا الشاعر "ضوء الفجر" بذلك. كما جدّد أصحاب هذا التيار أيضًا في القوافي والأوزان، حتّى كان شعرهم ثورة حقيقية أولى على القديم،^(٣) ولو كانت قائمة على النظريّة أكثر منها على التطبيق.

سخر المازني "من محافظة شعراء النهضة على الصيغة الرصينة التي يستخدمونها من القدماء"، واعتبر أنّها تحوّل أشعار النهضة إلى نسخة من شعر القدماء، وفضّل شعر عبد الرحمن شكري على شعر حافظ إبراهيم.^(٤) وشعر شكري "تعبير واضح عن التقاء العقليين: المصري العربي، والغربي الإنكليزي وغير الإنكليزي".^(٥) وقرّر عبد الرحمن شكري "أنّ قيمة البيت هي في الصلة التي بين معناه وبين موضوع القصيدة لأنّ البيت جزء مكمل. ولا يصحّ أن يكون شاذًا خارجًا عن مكانه من القصيدة، بعيدًا عن موضوعها".^(٦) وهو بهذا يدعو إلى اللحمة الموضوعية في القصيدة، كما دعا مطران من قبله، وأنرك أدب البيت الذي كان شائعًا.

ودعا العقاد إلى ذلك أيضًا، معتبرًا أنّ هذا هو الخلاف الأساسي بين مدرسته ومدرسة شوقي. فاعتبر "القصيدة بنيةً حيّة لا قطعًا متناثرة، يجمعها إطار واحد، فليس من الشعر الرفيع شعر تغير أوضاع الأبيات فيه ولا تحسّ منه ثمّ تغييرًا في قصد الشاعر ومعناه".^(٧) ويرفض شعر الصنعة، معتبرًا أنه "بلغ في

١ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٧٧ / ٣

٢ - قبل المازني بالألفاظ العامية الفصيحة. واكتفى بروحه الفنيّة عن التوكؤ على الفصاحة والبلاغة. (مارون عبود، جدد وقدماء، ص ٢٤٤)

٣ - شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص ٦١

٤ - المرجع نفسه، ص ٦٣. جاء في "الديوان": "إنّ الجيد في لغة جيد في سواها والأدب شيء لا يختصّ بلغة ولا زمان ولا مكان لأنّ مرده إلى أصول الحياة العاتقة لا إلى المظاهر والأحوال الخاصة العارضة. وكذلك الغثّ غثّ في كلّ لغة في أيّ قالب صببته وسكبته وبأيّ لسان نطقته." (عباس محمود العقاد وإبراهيم المازني، الديوان، ص ٧٩)

٥ - شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص ١٣٠

٦ - نعيم الياني، الشعر العربي الحديث، ص ٩٤

٧ - المرجع نفسه، ص ٩٤ - ٩٥

ديوان شوقي ذروته العليا، وإنّ شعر الطبع عنده خلا من مزيّة خاصّة يتفردّ بها. " فلو أراد أحد أن يجمع حسنات شعر شوقي كلّها "لما وجد لها فضلاً غير الصقل والمهارة وكياسة التعبير وما إليها من حسنات لا تخرج من نطاق الصنعة في النهاية."^(١) وجعل من الجمال "قيمة معنوية لا تظهر في كمال الشكل الخارجي، وإثماً في الدلالة التي ترمز إليها."^(٢)

يمكننا أن نلخص دعوة "جماعة الديوان" بالنقاط الآتية:

- ١ - الدعوة إلى تخلص الشعر من صخب الحياة وضجيجها، والتعبير عن الذات.
 - ٢ - الدعوة إلى وحدة القصيدة العضوية، لتكون القصيدة عملاً فنيّاً تامّاً.
 - ٣ - التحرّر من القافية الواحدة، والدعوة إلى تنوع القوافي أو إرسالها.
 - ٤ - العناية بالمعنى، وإخال الأفكار الفلسفية والتأمل على القصيدة.
 - ٥ - تصوير لباب الأشياء وجوهرها، والاهتمام بهذه اللباب، والبعد عن الأعراض.
 - ٦ - تصوير الطبيعة، والغوص على ما وراء ظواهرها.
 - ٧ - التقاط الأشياء البسيطة العابرة، والتعبير عنها تعبيراً فنيّاً جميلاً، يبعث فيها الحياة.^(٣)
- على أنّ هذه الجماعة ظلّت "في نطاق الاتجاه الفكري، أو النزعة التي لا ترقى إلى مستوى المذهب الأدبي، وانحصر فضلها على الجيل اللاحق في لفت الأنظار إلى منابع الثقافة الأجنبية، وبخاصة في ما يتعلّق بالشعر ونقده، وتبصير الشعراء بالجانب الوجداني في التجربة الشعرية، وبناء القصيدة بناء نامياً."^(٤) لقد ظلّت هذه الجماعة "قاصرة في مجال الإنشاء الشعري عن بلوغ المذهب الذي دعت إليه، وعابت الآخرين على ما قصّرت هي فيه."^(٥) فحاجتهم "إلى المهوبة الشعرية الثرة ظلت عائقاً دون تنويع مبادئهم ومقاييسهم بأعمال شعرية بمستواها."^(٦)

١ - محمود عباس العقاد، شعراء مصر وبيناتهم في الجيل الماضي، ص ١٧١

٢ - نعيم اليافي، الشعر العربي الحديث، ص ٨٩

٣ - أحمد قبش، تاريخ الشعر العربي الحديث، ص ٢٢٣

٤ - محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، ص ١٥٤

٥ - يوسف الصميلي، مقال: بين الديوان والمهجر وأبولو، مجلة الباحث، عدد ٢٦، آذار - نيسان ١٩٨٣، ص ١٤٩

٦ - المرجع نفسه، ص ١٥٠

هكذا لم تتمكن الممارسة الشعرية عند "جماعة الديوان" (كما لم تتمكن عند مطران، وعند أبولو من بعد إلى حد أقل) من أن تتجاوز مشكلة الانفصام بين المادة والشكل، على الرغم من كل ما طرحوا. فقد كانت النظرية أكثر تقدماً من النصوص. واقتصر موقفهم على الإفادة من الموروث الغربي، لا إعادة النظر في البنيان العربي الموروث.^(١)

ج - حركة أبولو: كان مؤسس هذه الحركة أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢ م - ١٩٥٥ م) كثير من التأثير بخليل مطران. وعندما أسس مجلة "أبولو"، كانت فكرة هذه المجلة، من الناحية الشعرية، أن تعيده إلى مكانته السابقة الرفيعة، وأن تحقق التأخي والتعاون المنشود بين الشعراء، متخلصة من الحزبية والغرور.^(٢) وتقول إن غايتها "خدمة الشعر خدمة خالصة من كل شائبة."^(٣) لهذا لم يفرقوا بين شعر وشعر، بل كانت المجلة للجميع. وقد اختارت أن تسميها باسم "أبولو" إله الشعر القديم، لتحت الشعراء على بناء هيكل الشعر، بعيداً عن المشاعر الفردية المتعالية، وحثهم على التضافر، بعيداً عن التحاسد والتناحر.^(٤) وكان أبو شادي نفسه لا يستقر في موضوع ولا في اتجاه، بل يجري في كل الأنحاء، حتى في لغته.^(٥) رأى هذا الشاعر "أن جميع الفنون في أصلها مواهب، والروح التي خلفها شائعة في مظاهر الطبيعة التي يستوحىها جميع الفنانين من شعراء وموسيقيين ومصورين ومثاليين وغيرهم، ووحدة هذه الروح التي تلمح خلف مرآي الطبيعة والحياة هي التي تجعل النقاد يصفون التصوير بأنه شعر الأصباغ، والنحت بأنه الشعر الصامت،

١ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١٥٦ / ٣

٢ - أحمد زكي أبو شادي، كلمة المحرر، مجلة أبولو، عدد ١، سبتمبر ١٩٣٢، ص ٥

٣ - الموضوع نفسه

٤ - جاء في المجلة: "وما كان ضعفاً على إبالة الشعور القوي بالفردية في ممالك الشرق التي طالما خلقت الأصنام ثم عبدتها، فحال هذا الشعور دون كل تضافر، وساعد على استمرار التحاسد والتناحر بين الأدباء عامة والشعراء خاصة، فانصرفت معظم الجهود إلى الشخصيات بدل التعاون على بناء هيكل الشعر الخالد وتمجيد رمز علويته (أبولو)." (المصدر نفسه، ص ٤) ويقول أيضاً: "وكما كانت الميثولوجيا الإغريقية تنغى بألوهة أبولو رب الشمس والشعر والموسيقى والنبوة، فنحن نتغى في حمى هذه الذكريات التي أصبحت علمية بكل ما يسمو بجمال الشعر العربي وبنفوس شعرائه..." (المصدر نفسه، ص ٥)

٥ - شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص ٧٣

والشعر بأثته التصوير الناطق... وما ذلك إلا بسبب المشاركة الروحية بين جميع هذه الفنون." (١) والخيال، بنظره، روح الشعر. (٢)

وكان معظم شعراء هذه الحركة كمحمد الهمشري (١٩٠٨ م - ١٩٣٨ م) وعلي محمود طه (١٩٠٢ م - ١٩٤٩ م) وإبراهيم ناجي (١٨٩٦ م - ١٩٥٣ م) وأبي القاسم الشابي (١٩٠٩ م - ١٩٣٤ م) يرفعون "من تلقائية العواطف وعفويتها إلى درجة الاستغراق." (٣) وأتجهوا نحو الرومنطيقية الإنكليزية أكثر من "جماعة الديوان". (٤)

ويمكن تحديد أغراض هذه الجمعية، على النحو الذي فعله أبو شادي، بما يأتي:

١ - السموّ بالشعر العربي، وتوجيه جهود الشعراء توجيهًا شريفًا.

٢ - مناصرة النهضات الفنيّة في عالم الشعر.

٣ - ترقية مستوى الشعراء أدبيًا واجتماعيًا ومادّيًا، والدفاع عن كرامتهم. (٥)

وتميّزت هذه الحركة بالوجدان الذاتي، والتعبير الذي يقارب الرمزية أو يصبّ في إطارها، مع نزعة عاطفية أو تأملية أو اجتماعية - إنسانية. وتحرّر هؤلاء من القافية الموحّدة، واعتمد بعضهم قصائد من نوع جديد. فنجد، مثلاً، خليل شيبوب (١٨٩٢ م - ١٩٥١ م) يعتمد في بعض قصائده ما سمّاه "الشعر المُطلق" (أو "الشعر الحرّ")، الذي عرّفه على النحو الآتي، مميّزًا بينه وبين القصيدة الخالية من الوزن: "الشعر المطلق أو الشعر الحرّ غير الشعر المنثور، لأنّ نثر الشعر إنّما هو افتكاكه من قيود الوزن والقافية. فإن حفظت القافية صار هذا الشعر نثرًا مسجّعًا... أمّا الشعر المطلق فمذهبه في الاحتفاظ في الوزن فقط. أمّا القافية فقد اختلفوا في إبقائها أو إغفالها، ونحن آثرنا إبقائها في هذه القصيدة (يقصد قصيدة "الشراع"

١ - نعيم اليافعي، الشعر العربي الحديث، ص ٢٩٦

٢ - المرجع نفسه، ص ٢١١

٣ - المرجع نفسه، ص ٧٨

٤ - المرجع نفسه، ص ٧٢

٥ - أحمد قبّش، تاريخ الشعر العربي الحديث، ص ٢٣٤

التي نشرها) وإن كل سطر من هذه القصيدة يرجع إلى مثله من بحور الشعر أو من مجزئتها.^(١) وهذا أتمودج منها:

"جَلَسْتُ ذَاتَ مَسَاءٍ مُرْسِلًا بَصْرِي (بسيط)

إِلَى هَذِهِ الْآفَاقِ وَهِيَ بَوَاسِمٌ (طويل)

وَتَوَقَّدُ النَّارَ فِي عَزْمِي وَفِي فِكْرِي (بسيط)

عَوَاطِفُ صَدْرِي، إِكْهَنَ صَوَارِمٌ (طويل)

هَذَا الْبَحْرُ رَحِيبًا يَمَلَأُ الْأَرْضَ جَلَالًا (رمل)

وَصَفَا الْأَفْقُ وَمَالَتْ شَمْسُهُ تَزْنُو دَلَالًا (رمل)

وَبَدَأَ فِيهِ شِرَاعٌ (رمل)

...

إِنَّهُ عَيْمَةٌ سَرَّتْ فِي سَمَاءٍ (خفيف)

قَدْ صَفَتْ زُرْقَتُهَا (مجزوء الرمل)

لَكِنَّمَا هَذَا جَنَاحٌ طَائِرٌ (رجز)

مَرْفَرٌ فِي مَلْعَبِ الضِّيَاءِ (رجز)^(٢)

نجد في هذه الأسطر استعمالاً لخمسة بحور، هي: البسيط، والطويل، والخفيف، والرمل، والرجز. كما نلاحظ أنّ الأسطر الشعرية ليست من طول واحد، وهذا ما سيصير شائعاً، فيما بعد، في الشعر الحديث، في مستهلّ أربعينيات القرن العشرين. وقد ورد هذا النوع من الشعر في قصيدة "مأتم الطبيعة" لمحمود حسن إسماعيل (١٩١٠ م - ١٩٧٧ م)^(٣). كما نجد مزجاً للأوزان في بعض القصائد، مثل قصيدة "أمير الشعراء أحمد شوقي"^(٤). واعترفت المجلة بالشعر المنثور (القصيدة الخالية من الوزن) وعرفته على النحو

١ - خليل شيبوب، قصيدة: الشراع، مجلة أبولو، عدد ٣، نوفمبر ١٩٣٢، ص ٢٢٧ وما بعدها

٢ - المصدر نفسه، ص ٢٢٧ - ٢٢٨

٣ - محمود حسن إسماعيل، قصيدة مأتم الطبيعة، مجلة أبولو، عدد ٦، فبراير ١٩٣٣، ص ٦١٩ - ٦٢٠

٤ - محمد فريد عبد القادر، أمير الشعراء أحمد شوقي، مجلة أبولو، عدد ٤، ديسمبر ١٩٣٢، ص ٣٠٤

الآتي: "العناية بالشعر المنتور في مصر ظاهرة جديدة ومحدودة، ولم يظهر بين الشعراء النادرين مصري بارز إلا في الآونة الأخيرة، ولعلّ أبلغ مثل هذا الأدب كتاب "مناجاة" الذي أتحفنا به حسين عفيف المحامي (١٩٠٢ م - ١٩٧٩ م)." (١)

لقد قامت "حركة أبولو" بالتنظير للشعر الجديد أكثر ممّا فعلت "جماعة الديوان"، وأسهمت في خلق وسط شعري غني. (٢) ومثلت دورًا مهمًا في تطوير البناء الشكلي للشعر، خصوصًا عندما اعتبرت "الشعر المنتور" نوعًا راقياً من أنواع الصياغة الشعرية، تعترف به الأمم الراقية. (٣) على أنّ هذه الجماعة تبقى، في التنظير الذي وضعته، وفي المناخ الذي ولّده، أكثر أهمية منها في نتائجها الشعريّ نفسه، (٤) لأنّ لغتها الشعريّة نفسها، على الرغم من التغيير الذي حاولت أن تحدّثه، لم تتمكّن من تجاوز ما هو قائم، إلّا لمّا. ولكن لا يمكننا أن نتجاهل أهمية ما قامت به، خصوصًا في مسألة تغيير الشكل الشعريّ وتطويره، هذا التطوير الذي سيأخذ كامل ألقه مع مجلة "شعر" البيروتية لاحقًا، بدءًا من أواخر خمسينيات القرن العشرين.

د - المهجريّون: تيار المهجريين تيار إنساني شامل، فيه من تحدّي القديم، والتوق إلى الانعتاق والجديد، والأخذ عن الغرب، ما يجعله من أهمّ الاتجاهات الأربعة المذكورة (التقليدي - مطران - الديوان - أبولو). فقد واجه هؤلاء التحديّ في غربتهم، وواجهوا فكر الغرب، فأخذوا منه، وأكثروا من التأمل، وكان معظمهم من الرومنطيين، مع نزعة إلى التأمل، تصل عند بعضهم إلى ضرب من التصوّف (جبران - نعيمة).

وكان الطرح الأدبيّ الأبرز لمهجريّ الشمال (الرابطة القلمية). ولكن لا بد لنا من أن نذكر أنّ العصبة الأندلسيّة (وهي عصبة مهجريّ أميركة الجنوبية) قد عنيت باللغة، ورأت أنّ اللغة العربية بحاجة إلى ترميم شامل يتناول قواعدها وحروفها وحركاتها لئلا تسمي أثرًا تاريخيًا، قيمته في قدمه، لا في مادّته ونفعه. فقواعد اللغة... وحروفها المتنافرة حجمًا وشكلًا، وحركاتها التي لا تُضبط إلّا بمعرفة الكلمة

١ - لا مؤلف، كلمة المحرر، مجلة ابولو، عدد ١٦، يناير ١٩٣٤، ص ٣٤٨

٢ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١١٩ / ٣

٣ - المرجع نفسه، ١١٧ / ٣

٤ - المرجع نفسه، ١١٩ / ٣

وصيغها... كانت ولا تزال العوامل الرئيسة في جمود اللغة." (١) لذلك شرّعوا أبواب اللغة لدخول الألفاظ المستحدثة.

أمّا مهجريو الشمال فكان دورهم في الأدب كبيراً - أكبر من دور سواهم (ما خلا معظم شعر إيليا أبو ماضي، لكونه أقرب إلى التقليد، ولكون أكثر شعره مستغرق في النظم). وتعتبر الرابطة القلمية أبرز تجمّع لهم. ويمكننا تحديد السمات العامة لمناخ هذه الرابطة بما يأتي:

١ - الاقتلاع المادي والمعنوي وما رافقه من هزات انفعالية وفكرية.

٢ - التحدي الذي أثاره العالم الجديد فيهم.

٣ - البحث عن صحّة الحياة أو العصر، وسط ما يعانون. من هنا سبب تجديدهم طرائق

الشعر التعبيرية.

٤ - النواة الرومنطيقية للشعر. (٢)

يمكننا اعتبار ميخائيل نعيمة المنظر الأوّل والأهمّ للرابطة القلمية في الأدب. وهو يرى أنّ النهضة يدين بها العرب للغرب، إذ هبّت علينا من الحدائق الغربية، وسرت فينا سرّي العافية في جسد المريض. (٣) و"الحياة والأدب توأمان لا ينفصلان." (٤) والغربي ليس أفضل من الشرقي: "لا تقولوا إنّنا من غير الطينة التي جُبل منها أبنائنا (يقصد الغرب). كلاً! بل فينا حياة، وعندنا مواهب، وجبلنا من الطينة نفسها التي جُبل منها سوانا. إنّما أوّاه! صداً الكسل أعمانا، وأسكت أباضنا، وقيد قوانا." (٥)

ويحدّد نعيمة مقاييس الأدب الثابتة بالنقاط الآتية:

١ - حاجتنا إلى الإفصاح عن عواقلنا النفسية.

٢ - حاجتنا إلى الحقيقة.

١ - صلاح لبكي، لبنان الشاعر، بيروت: منشورات الحكمة، ١٩٥٤، ص ٢٩

٢ - أدونيس، الثابت والتحول، ٣ / ١٦٢ - ١٦٣

٣ - يقول: "ما تعود البعض أن يدعوه "نهضة أدبية" عندنا ليس سوى نفحة هبت على بعض شعرائنا وكتابنا من حدائق الآداب الغربية، فدبت في مخيلاتهم وقرائحهم كما تدبّ العافية في أعضاء المريض بعد إبلاله من سقم طويل." (ميخائيل نعيمة، الغربال، بيروت: مؤسسة نوفل، ط ١٢، ١٩٨١، ص ٢٩)

٤ - المصدر نفسه، ص ٣٠

٥ - المصدر نفسه، ص ٥٣. وهو يتلاقى بهذا الكلام مع طه حسين.

٣ - حاجتنا إلى الجميل في كلّ شيء.

٤ - حاجتنا إلى الموسيقى.^(١)

ومصيبتنا، بنظره، هي "أنّ ليس عندنا من يحسن استعمال هذه المقاييس وتطبيق الأدب عليها."^(٢) أمّا الشاعر فهو "لا يصف إلّا ما يدركه بجواسه الجسدية أو يلامسه بروحه. لسانه يتكلّم من فضلة قلبه."^(٣) و"لا يجب أن يكون عبد زمانه ورهين إرادة قومه، بنظم ما يطلبون منه ويفوه بما يروقه من سماعه،" وليس عليه "أن يطبق عينيه ويصمّ أذنيه عن حاجات الحياة." وهو "نبيّ وفيلسوف ومصوّر وموسيقي وكاهن."^(٤) أمّا اللغة العربية ففي خطر كبير، بنظر هذا المفكر. ومصدر هذا الخطر هو من يسيئون استعمالها، ويحنّطونها، ويأبون تجديدها، وهم يحولون البشر إلى عبيد للغة.^(٥) إنهم ضفادع تنحصر مسؤوليتهم في "إبقاء القديم على قدمه."^(٦) و"لا قيمة للغة في نفسها، بل قيمتها في ما ترمز إليه من فكر ومن عاطفة."^(٧) معنى هذا أنّ نعيمة يستهدف تحديث اللغة، لتلاءم ومتطلّبات العصر والحياة والذات.

والشعر، عند نعيمة، يتطلّب تجديداً في مفهومه. فالخليل بن أحمد، عندما وضع نظريته في الأوزان، أراد أن يخدم اللغة. ومن جاء بعده تقيّد "بزحافات"، فأهمل الشعر.^(٨) والنفس "لا تحفل بالأوزان والقوافي، بل بدقّة ترجمة عواطفها وأفكارها. ونظرته إلى العروض وجيهة، فهو يقول: "إنّ القصد الأساسي من الوزن هو التناسق والتوازن في التعبير عن العواطف والأفكار. ولا شكّ في أنّ الأوزان نشأت نشوءاً طبيعياً. وكان سبب ظهورها ميل الشاعر إلى تلحين عواطفه وأفاره. والكلام المتوازن المقاطع أسهل للتلحين من الكلام الذي لا توازن بين مقاطعه من حيث الطول والقصر. لذلك لحق الوزن بالشعر ونما معه نموّاً طبيعياً... وما زال الوزن لاحقاً والشعر سابقاً إلى أن قيض الله لأبي عبد الرحمن (الخليل بن أحمد) أن جمع ما توصل إليه

١ - المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٧١

٢ - المصدر نفسه، ص ٧٣

٣ - المصدر نفسه، ص ٨٣

٤ - المصدر نفسه، ص ٨٤

٥ - راجع: المصدر نفسه، ص ٩٢ - ٩٣

٦ - المصدر نفسه، ص ٩٤

٧ - المصدر نفسه، ص ١٠٤

٨ - المصدر نفسه، ص ١١١

من الأوزان... منذ ذلك الحين، يا أخي، أخذ الوزن يتغلب رويدًا ورويدًا على الشعر، إلى أن أصبح لاحقًا والوزن سابقًا." (١) فنعيمة لا يولي أهمية للوزن في الشعر، لأنه يعتبره طارئًا عليه، وثانويًا فيه، ما يذكرنا بفكرة إبراهيم اليازجي (مع أنّ اليازجي لم يأخذ بها البتة) وبرأي عبد القاهر الجرجاني أيضًا في كتابة "دلائل الإعجاز". ولا نلبث أن نجد الريحاني يميل إلى هذا أيضًا.

أخيرًا، يرى نعيمة أنّنا، في ما نعمل كلّه، وفي ما نقول ونكتب أيضًا، "إنّما نفتش عن أنفسنا. فإن فتشنا عن الله فلنمجد أنفسنا في الله." (٢) إنه يقول بالإنسان الذي يحاول أن يثبت نفسه، وبأنّ الأدب مجهود إنساني يهدف إلى سبر أغوار البشر أولًا: "كفانا ما عندنا من المعجزات اللغوية، وآن لنا أن نعطف ولو بالثقافة على ذلك "الحيوان المتحدث" (أي الإنسان) الذي كان ولا يزال سرّ الأسرار ولغز الألغاز، لعلنا نجد فيه ما هو أحرى بالنظر والدرس من رأس السمكة في قولهم: أكلت السمكة حتى رأسها." (٣) هكذا توجه النظر، مع المهجريين، إلى الإنسان؛ ولا غرو، فهم، بمعظمهم، رومنطقيون أولًا، والمذهب الأوّل الذي تأثروا به هو هذا. (٤) وربما كان لواقع الغربة الذي عانوه دور كبير في هذا.

رأى المهجريون أنّ الإنسان أضع حقيقة السعادة والخلود، لأنّه رضخ للشرائع والمفاهيم الوضعية. ولكي يتحرّر عليه أن يحطّم تلك الثنائية التي شطرت الوجود إلى خير وشر، لأنّ الحقيقة الأولى ليس فيها شيء "من هذه الثنائية". (٥) وهذا ما عبّر عنه جبران خليل جبران (١٨٨٣ م - ١٩٣١ م) في قصيدته "المواكب" التي يرى فيها شوقي ضيف "الأصل الذي يصدر عنه الشعر في المهجر الأميركي جميعه،" (٦) على ما في هذا الكلام من مبالغة. وقد حاول نعيمة أن يوفّق بين بعدي هذه الثنائية، لأنّ عنصرًا من عنصرها ليس بإمكانه التخلّي عن الآخر. (٧)

١ - راجع هذا كلّه في: المصدر نفسه، ص ١١٦ - ١١٨

٢ - المصدر نفسه، ص ٢٥

٣ - المصدر نفسه، ص ٢٨

٤ - أحمد قبّش، تاريخ الشعر العربي الحديث، ص ٢٨٣

٥ - إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، الشعر العربي في المهجر، بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٩٨٢، ص ٤١

٦ - شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١، ص ٢٩٢

٧ - إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، الشعر العربي في المهجر، ص ٥٥ - ٥٦

كان الطموح الإنساني عند المهجريين كبيراً، لأنّ النعمات التي شاءوا "أن يردّوها عن عجز الإنسان وقصوره أمام الطبيعة، إذا رمقناها من زاوية أخرى، وجدنا فيها مجالاً لنزعة إنسانية تريد خير الإنسان وكماله، وتتحرّق جزعاً من نقصه، ولا تردّ كماله إلى شريعة سماوية، بل إلى حقائق الأرض نفسها. وتلك الثورة على ثنوية الأخلاق والجسم والنفس، هي في حقيقتها ثورة على الدين، لأنّ الثنوية كانت دائماً بمثابة النظرة المثالية على مرّ العصور." فالإنسان عندهم هو الحقيقة في الأرض.^(١)

هذا هو الطرح الجديد الذي يعيد النظر في المفهوم القديم للأشياء. لقد حاول المهجريون أن يحولوا القدرة إلى الإنسان، من غير أن ينفصلوا عن الماوراء. حاولوا أن يجعلوه سيّد مصيره، وفاعلاً في الأرض، وأن يردّوا إليه مقدرةً سلبته إيّاها العصور الخوالي، وإطار الفكر التقليديّ. من هنا الإحساس بالغربة الروحية والألم، ومعنى الحنين الذي اتّسع عندهم، حتّى صار "إحساساً بالغربة عن الناس... نشر في نفوسهم الحنين إلى عالم مجهول، يحقّقون فيه كلّ ما يبتغون ويأملون، وتعمّ بينهم نزعة إنسانية، يتشبّث كثير منهم فيها بروحانية الشرق ومثله الرفيعة، طامعين بعالم أفضل من عالمهم."^(٢) وكانت رومنطيقيتهم تتحدّد في نقاط ثلاث:

- ١ - الشخصية اللبنانية التي أصبح مثلها الأعلى الفتى المتمرّد على الأوضاع العامّة السيّئة (خصوصاً جبران وأمين الريحاني).
- ٢ - الاغتراب الذي يمثّل صورة التجاوب بين شخصية الفتى النائر الهارب من وطنه المليء بالتناقضات، وبين الوطن نفسه عندما يصبح واقعه منسياً.
- ٣ - المؤثرات الفكرية الخارجية التي يمكن أن تكون أصواتاً متمرّدة، يتكامل فيها صوت الفتى النائر.^(٣)

وهنا لا بدّ من أن نقول إنّ التوجّه المهجري الأبرز كان توجّه المهجريين الشماليين، لأنّ هؤلاء بنوا نظرة جديدة إلى الإنسان والأدب، ولا سيّما مع جبران ونعيمة، الأوّل من حيث التطبيق الكتابي، والثاني من حيث التنظير الفكري؛ فجبران كان كاتباً أكثر منه منظّراً، ونعيمة كان منظّراً في كتاباته وناقداً (وصحافياً

١ - المرجع نفسه، ص ١٠٣

٢ - شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده، ص ٢٩٤

٣ - إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، الشعر العربي في المهجر، ص ٢٤٩ - ٢٥٠

طبعًا) أكثر منه شاعرًا (فلم تكن له سوى بضع قصائد). وكان موقفهم من الإنسان لافتًا، لم يتوقف عند الحدود الرومنطيقية، بل تخطاها إلى موقف صوفية وباطنية لافتة جدًا، لم يتأت لشعراء الشرق ومفكريهم المعاصرين أن يتوغلوا فيها.

أخيرًا، نوجز أبرز العناصر التي اتّصف بها الأدب المهجري بما يأتي:

- ١ - التحرّر من قيود القديم، والثورة على كلّ أدب لا يصلح للحياة.
- ٢ - الطابع الشخصي.
- ٣ - الحنين إلى الوطن.
- ٤ - التأمل (ولا سيّما في أدب مهجري الشمال).
- ٥ - النزعة الإنسانية.
- ٦ - حبّ الطبيعة.
- ٧ - البساطة في التعبير، والرقّة الغنائية.
- ٨ - الحرّية الدينية (ولا ننسى أنّهم كانوا من المسيحيين).
- ٩ - الوصف والتصوير.^(١)

هـ - تقويم: هذه الخطى نحو التغيير هدفها خرق النظام الصارم التقليدي الذي أرساه السلف. والاتّجاه الرومنطقي الذي انتمى إليه أكثر هؤلاء يتطلّب، أوّل ما يتطلّب، أمرين: الحرّية، والتجديد. فمطران كان شديد الارتباط بالرومنطيقية (في الأعمال التي أحدث فيها شيئًا من التجديد - وهي أبرز أعماله: الأسد الباكي، المساء...)، وكذلك عبد الرحمن شكري، والعقاد، والمازني، ومعظم من كان في "حركة أبولو"، وكذلك معظم المهجريين. ومعنى الحرّية الرومنطيقية هنا رفض استلاب الذات والسحق والتغيب اللذين يمارسهما الوجود على هذه الذات. وهذا الإسقاط العنيف هو ما يسبّب الألم الذي يلازم كثيرًا من هؤلاء الشعراء. والألم، بحدّ ذاته، ردّ فعل سلبيّ على قمع السلطة. مع الكلاسيكية، تواصل في إطار خضوع محافظ، يستكين إلى الماضي ورموزه، ومع الرومنطيقية تمرد يعكس توترًا مع الماضي وإفرازاته. الإطار التقليدي للشعر هو الصورة النهائية الكاملة التي كرّستها السلطة عن طريق فكر جماعي امتدّ على مرّ العصور، وكوّن

١ - أحد قبش، تاريخ الشعر العربي الحديث، ص ٣٥٥ وما بعدها.

بنية متكاملة وصارمة للتاريخ الفكري. هذا الإطار يمثّل خضوع الذات. وليس العمل على كسره إلا محاولة لشرخ صورة التاريخ المتكامل الذي يسبب همًّا للذات، لأنّه يستلب أهمّ ما فيها: خصوصيتها وفرادتها. فالماضي وحي نهائيّ، مطلق، كامل، يرفض أيّ تغيير أو مسّ بجوهره؛ والحاضر استيحاء جديد، نامٍ، يتّجه نحو بناء شخصيّة جديدة للذات، هي غير الشخصية القديمة. وليست المسألة الشكلية هنا، الإلحاح على وحدة موضوعية في القصيدة وحسب، بل مسألة إعادة اللحمة إلى الشكل الذي بات مفرغًا من مضمونه، والمادّة الجديدة الكثيفة التي تحتاج، لاستيعابها، إلى تجديد هذا الشكل.

من جهة أخرى، يعكس فصل الشكل عن المضمون الانفصام الذاتي الذي يسبّب الغربة الرومنطيقية، بشكل أو بآخر. فالذات محجوزة في الماضي، في ذهنيّته وإلزاماته المتكرّرة، فيما هي تعيش في الحاضر، وتبحث عن أطر جديدة له. ولئن تكن محاولات هذا الرعيل الأوّل من الشعراء ظلّت محدودة، ما عدا بعض المهجريين الذين قاموا بثورة حقيقة في الأدب، وعلى رأسهم جبران خليل جبران الذي سندرسه في الفصل الآتي، فإنّ محاولات جيل ما بين الحربين العالميتين كانت أكثر اقتربًا من تحقيق طرح فكريّ أكثف، وأكثر تكاملًا.

٤ - جيل ما بين الحربين العالميتين في الشرق: الشرخ وإعادة التقعيد: كان لبنان، منذ ١٩٢٠، وولادة

"لبنان الكبير"، قد أخذ يبني له شخصيّة مميزة. وكانت القومية اللبنانية تقوى في بعض النفوس شيئًا فشيئًا. في هذه المرحلة، ظهرت طائفة من الشعراء مثّلت دورًا مهمًّا في الأدب العربي، تمحور عملها في لبنان. بيد أنّ طائفة أخرى نحت نحوها في مصر، ومثّلت، على جانب الرومنطيقية، تيارًا جديدًا في الأدب العربي، هو تيار الرمزية، أحيانًا متواكبًا مع أواخر مرحلة شعراء "أبولو".

يتركز إذًا محور شعر ما بين الحربين العالميتين (١٩١٨ - ١٩٤٥) على تيارين كبيرين نشطا لحمل الهموم الشعرية، هما الرومنطيقية والرمزية، إلى جانب الكلاسيكية، من غير أن ننسى البرناسية التي كانت قريبة جدًّا من الكلاسيكية. وفي الواقع، ما كان الجيل العربي، في هذه المرحلة، ليواجه القديم بالجديد "لو لم يشعر في قرارة نفسه باختلافهما، وبالتالي بغموض الازدواجية في ذاته هو." (١) ولن نتوقّف هنا عند التيار الوسيط الذي مثّله أمين نخلة (١٩٠١ م - ١٩٧٩ م)، أي تيار الجمالية الشكلية (أو ما يمكن أن ندعوه

١ - جاك بيرك، العرب من الأمس إلى الغد، ص ١٦

تيار البرناس (البرناسية)، على حدّ تعبير صلاح لبكي (١٩٠٦ م - ١٩٥٥ م)،^(١) لأنّه يشكّل حالة وسطاً بين التيارات موضوع الدراسة. كما سنقصر بحثنا على الشعراء اللبنانيين لأنهم كانوا حجر الأساس.

أ - الرومنطيقية: ظلّت الرومنطيقية تتمتع بهالة خاصّة مرحلة ما بين الحربين العالميتين، نظراً إلى الظروف التي عرفتها المنطقة. وقد ظهر المذهب الرومنطريقي، في لبنان، مع المذهب الرمزي، بفعل تأثير شعرائه بفرنسة.^(٢) و"بدا المجتمع العربي، بعد نهاية الحرب الكونية الأولى، مثقلاً بالآلام والأحداث، بانطفاء الأمل ببعث عربي، فكانت الرومنسية سبيلاً وملجأ... أضف إلى ذلك أنّ الشرق العربي لم يكن قادراً على استيعاب الإنجازات الثقافية الغربية، "فتشرّبها" دفعة واحدة، ما أفقد هذه الثقافة الغربية أن تشكل دافعاً حياً، بل وجد العالم العربي نفسه أمام أشياء جاهزة، سحقته بديل أن تنقذه."^(٣) وقد ظهر إعجاب الرومنطيقين بفرنسة من خلال أهم شعراء هذه الحركة: الياس أبو شبكة، الذي يقول إنّها "أعظم جرم برى في العالم،" وإنها "ثدي العالم."^(٤)

نظر الرومنطيقيون إلى الواقع، فأروه فاسداً؛ لهذا نفروا وهربوا منه، بحثاً عن واقع آخر، أقرب إلى الذات وأصلح. والهروب في شعر اللبنانيين "محاولة للتفلّت من القيود الدنيوية التي رأوا فيها سجنًا يضيق عليهم الخناق، فهربوا بأخيلتهم إلى جنّات أقاموها من أوهام."^(٥) ودعا يوسف غصوب (١٨٩٣ م - ١٩٧٣ م) إلى الهروب، والتفلّت من الحياة الحقيقية، فإذا بعالمه المنشود هو الوجه الآخر للعالم الواقعي. و"هذا الهروب من عالم الواقع تقرب من ذات الله... لأنّ الانفلات من عالم الحقيقة يعني للشاعر الانفلات من المفاسد والشرور."^(٦) وكان الموت إحدى وسائل التحرّر. وهو، بنظر أبو شبكة،^(٧) مجد خالد،^(٨) يحرّر

١ - يقول صلاح لبكي: "أمين نخلة، إذا شئنا المقارنة، أقرب إلى شعراء البرناس الفرنسي منه إلى أيّة مدرسة أخرى." (صلاح لبكي، لبنان الشاعر، ص ١٩٥)

٢ - المرجع نفسه، ص ١٥٥

٣ - مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، ص ١٤٨

٤ - الياس أبو شبكة، روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجية، ص ٧

٥ - منيف موسى، الشعر العربي الحديث في لبنان، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٧٤

٦ - المرجع نفسه، ص ٦٥ - ٦٦

٧ - نلفت إلى أنّ الاسم "أبو شبكة" لا يتغير في الجملة لأنّه مبني على الحكاية، فلا نقول: أبي شبكة، وأبا شبكة.

٨ - منيف موسى، الشعر العربي الحديث في لبنان، ص ٨١

النفس من سجن الجسد،^(١) إنه منطلق "للتحرّر من عالم الأرضيات، والدخول إلى عالم ورائي، يتيح للشاعر قدرًا كبيرًا من الانعتاق والحرية،" تخلّصًا من الواقع.^(٢) فالواقع "كوايبس في يقظاتنا تتسرّد"،^(٣) و"سجن مؤبّد"،^(٤) و"جحيم يهدّد"،^(٥) حضارته "ثكلى، مشوّهة الوجوه، مفعّعة".^(٦) وهو "فخّارة جُبلت بالدمع والطين"،^(٧) حيث "يغيب الجمال قبل الصباح"،^(٨) و"مهزلة من مهزلات القدر".^(٩)

يُعَدّ الياس أبو شبكة منظرّ التيار الرومنطقي في لبنان، وأكثر شعرائه انغماسًا في روح هذا النمط وجوّه. وهو يطرح نظرية الشعر في مقدّمة ديوانه "أفاعي الفردوس". فالشعر عنده "كائن حيّ، تحتشد فيه الطبيعة والحياة، فلا يقاس ولا يوزّن، والنظريّات مذاهب وأغراض لا تعيش إلّا على هامش الأدب كما يعيش العرض على هامش الجوهر".^(١٠) ويرى أنّ المجاز والكناية هما لغة الروح، ومن العبث تحديدهما بلغة وضعية.^(١١) أمّا الحقيقة المطلقة فمن المحال الوصول إليها عبر مظهر الوجود المتقلّب، لذلك "يغمرنا هذا الإدراك بكآبة عميقة، فنفهم السبب الحقيقي لذلك التشاؤم العميق الذي يستولي عادة على الشعراء... وكلّ قصيدة مدينة بطابعها لتألّق هذه الحقيقة الغامضة. "إنكار الوحي يعني إنكار جوهر النفس".^(١٢) فالنفس هي "المصهر الداخلي الخفيّ لكلّ ما يحيط بالإنسان... فكيف ننفي الوحي ما دامت النفس مصهر الشعور؟"^(١٣) من هنا، لا يمكن للشاعر الحقيقي أن يختار ألفاظه، لأنّ له "من شعوره الزاخر ما

١ - المرجع نفسه، ص ٨٢

٢ - المرجع نفسه، ص ٩٧

٣ - الياس أبو شبكة، أفاعي الفردوس، بيروت: دار الحضارة، ط٣، ١٩٦٢، ص ٣٧

٤ - المصدر نفسه، ص ٣٨

٥ - المصدر نفسه، ص ٤٠

٦ - المصدر نفسه، ص ٥٩

٧ - المصدر نفسه، ص ٨٩

٨ - الياس أبو شبكة، المجموعة الكاملة، جونية: دار رواد النهضة ودار الأوديسييه، ط١، ١٩٨٥، ص ١/٣٥٣

٩ - المصدر نفسه، ص ١/٣٨٧

١٠ - الياس أبو شبكة، أفاعي الفردوس، ص ٩

١١ - المصدر نفسه، ص ١١

١٢ - المصدر نفسه، ص ١٢

١٣ - المصدر نفسه، ص ١٣. ولهذا السبب قال:

يصرفه عن هذه الأهمية" و"الشعر ينزل مرتدياً ثوبه الكامل. وهذا الثوب جزء من الشعور لا يتجزأ." (١) والوحي يولد، بنظره، من "صفاء المزاج الطبيعي، وقوة مادة النور في النفس." فإذا تجردت النفس من أدران العالم "بلغت النسبة النورانية الكاملة، بلغت مستوى الطبيعة، بلغت ذات الله، والنفس النقية هي الله." (٢) أما موسيقى الشعر، فعنصر منه، عند أبو شبكة، لا كله. "فللشعر عناصر متساوية يجب أن تجري كلها في حلبة واحدة، فلا تنحط الفكرة عن الموسيقى أو الصورة عن الفكرة." (٣) و"المدارس الشعرية سجون ونظرياتها قيود، والشاعر لا يعيش في جو العبودية هذا." (٤) وهذه الفكرة - فكرة تحطيم المدارس الشعرية - هي ما قام به شعراء الحداثة لاحقاً.

وشنّ أبو شبكة هجومًا عنيفًا على الرمزية والرمزيين، بناءً على اعتبارين: الأول هو غموضهم، والثاني تركيزهم على الموسيقى. أما الغموض، فيقول فيه: "والواقع أنّ الغموض في الشعر دخيل على الأدب العربي، فهو من الكتب لا من الجوّ، فجوّ الشرق صريح، مشرق، فلا مبرّر (كذا) لهذا الغموض في خيال شعرائه." (٥) ويتابع: "نحن لا ندري أيّ مبرّر (كذا) لمثل هذا الغموض في شعرنا، ولا يسعنا إلا أن نأسف لتلك الغارة الأجنبية على صعيدنا الأدبي، وتلك السيطرة على الجيل الجديد." (٦) أما ادّعاء بعضهم أنّه يستحيل على الشاعر أن يعبر عمّا في نفسه، فيردّه أبو شبكة إلى أنّ هؤلاء "لم يؤثّروا قوّة الغوص إلى أعماق هذه النفوس ليروا هذا الشيء. وقد يسمعون أصواتاً صادرة من أعماق كيانهم لا يفهمونها." (٧) ويعتبر أنّ الرمزيين كانوا "يفتقرون إلى الفكرة ويحجبون فقرهم بالظلمات والضباب، و... لا يعباون كثيراً

إِجْرَحِ الْقَلْبَ وَاسْقِ شِعْرَكَ مِنْهُ
فَدَمُ الْقَلْبِ حَمْرُهُ الْأَقْلَامُ
مَصْدَرُ الصِّدْقِ فِي الشُّعُورِ هُوَ الْقَلْبُ
بُ، وَفِي الْقَلْبِ مَهْبُطُ الْإِلْهَامِ
(الياس أبو شبكة، المجموعة الكاملة، ١ / ٣٨٣)

١ - الياس أبو شبكة، أفاعي الفردوس، ص ١٤ - ١٥

٢ - المصدر نفسه، ص ١٨

٣ - المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠

٤ - المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤

٥ - الياس أبو شبكة، روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة، ص ١٣٦ - ١٣٧

٦ - المصدر نفسه، ص ١٣٨

٧ - المصدر نفسه، ص ١٤١

بالنحو والعروض. وكان كلٌّ همّهم أن يأتوا بكلمات معنوية وبتعابير يتعمّدون بها الشواذ. " (١) إنّ ما هاجمه هذا الشاعر، إذا، هو الكدّ الرمزي في صياغة القصيدة، لأنّ هذا يخالف مفهومه الشعر. وسخر من مبدأ سيطرة الموسيقى على الشعر، ومن أن يكون الشاعر مجردّ حالم، لا ينظم. يقول: " ما دامت الموسيقى تُغني عن الشعر، فما الفائدة من وجود الشاعر؟" (٢)

وأخيراً، يتساءل أبو شبكة: "كيف يتمكّن الشعراء، بمثل هذا الأسلوب، من أن يكتبوا في المستقبل ملحمة هذه الحرب (أي الحرب العالمية الثانية)، أو أن يعبروا عمّا يضطرب في نفوسهم من الأغراض الاجتماعية؟" (٣) ويعني هذا أنّ تصوّر أبو شبكة للفنون والأنواع الأدبية ظلّ إلى حد كبير تقليدياً. كما يأخذ على الرمزيين فصل الفنّ عن الحياة، (٤) واعتصامهم في أبراجهم العاجية. ويرى أنّ الرمزية زالت، لأنّ المذهب يضمحلّ، ويبقى الشعر. (٥)

أخيراً، يمكن أن نحدّد نظرية أبو شبكة في الشعر بما يأتي:

- ١ - الشعر كائن حيّ، لا يُحدّد بالمذاهب أو بالنظريات الفلسفية.
- ٢ - يرفض أبو شبكة المبدأ القائل: "إذا آمن الشاعر بالوحي قتل الإبداع." (٦)
- ٣ - الشاعر وسيط بين الله والإنسان (فكأنّه بمنزلة الأنبياء).
- ٤ - النفس مصهر كلّ ما يحيط بالذات.
- ٥ - الشعر ينزل "مرتدياً ثوبه الكامل"، فلا مجال فيه للكدّ العقليّ.
- ٦ - الوحي وليد الصفاء؛ فبصفاء النفس نصل إلى الله.
- ٧ - الموسيقى عنصر في الشعر، لا كلّه.

١ - المصدر نفسه، ص ١٥١

٢ - المصدر نفسه، ص ١٥٣

٣ - المصدر نفسه، ص ١٥٥

٤ - المصدر نفسه، ص ١٥٦

٥ - المصدر نفسه، ص ١٥٧. ينسى أبو شبكة أن الرومنطيقية زالت أيضاً قبل الرمزية في الغرب.

٦ - "كان الكلاسيكيون يربطون الوحي بألهة الفنّ، وكان التفكير المسيحي يربطه بالروح القدس، ما جرّ معظم الرمزيين إلى القول إنّ

العمل الأدبي ينزل مرتدياً ثوبه الكامل." (مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، ص ١٨٧)

٨ - الطبيعة هي "قيثارة الشاعر... والشعر الحقيقي هو تاريخ عصره ملحناً." (١)

يختلف هذا الطرح عن مفهوم التقليديين بمسألة لها شقان، هي مسألة الصناعة الشعرية، أو الصياغة. فالوحي أساس نظرية أبو شبكة، وبوجوده لا مسوغ للصنعة. من هنا، تقترب المادة من الشكل، فينزل الشعر "مرتدياً ثوبه الأكمل". هكذا فهم أبو شبكة التقارب بين ركني الشعر الأساسيين، وربطه بالوحي.

ب - الرمزية: التيار الرمزي تطوير لنمط جديد من الصياغة، يختلف عن النمط القديم. وهو مذهب مكمل للبرناسية، وليس معاكساً لها، لأنه أخذ بكل ما أكّدت عليه من أناقة، مضيئاً إليها التركيز على الرمز والموسيقى، من أجل إضافة عناصر إلى اللغة، لتصير شعراً صافياً.

وكان المهجريون أول من قاربوا هذا التيار، بفعل احتكاكهم بالغرب، من غير ان يتخلّوا عن روحهم الرومنسية. و"إذا كانت الرمزية الغربية قد وجدت بذورها الأولى في الرومنطيقية الألمانية والإنكليزية، فقد وجدت الرمزية العربية التي نحت منحى المفهوم الغربي للرمزية بذورها الأولى في الرومنطيقية المهجرية، إن صحّ هذا التعبير." (٢)

فالتيار الرمزي كان، من جهة، ردّ فعل على الرومنطيقية، ومن جهة ثانية، إعراضاً عن وسيلة التعبير التقليدية، وحاجة إلى التعبير عن حياة جديدة بوسيلة جديدة. (٣) وقد تأثر الرمزيون كثيراً بالغرب، ولا سيّما بفرنسة، حتى غدا التخلّق بأخلاقها دليل تقدّم ورقي، (٤) وحتى لتجد صلاح لبكي يقول: "وإنّه لشرف كبير أن يكون سامان (Samain) (١٨٥٨ م - ١٩٠٠ م) وفرلين (Verlaine) (١٨٤٤ م - ١٨٩٦ م) أبوين لأدبنا الحديث. إذ قد أعجبنا بشعرهما وصورهما، فالصورة أضحت تُرى بالفكر المجرد." (٥)

١ - الياس أبو شبكة، أفاعي الفردوس، ص ٢١

٢ - يوسف الصميلي، الشعر اللبناني اتجاهات ومذاهب، بيروت: دار الوحدة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٢٦

٣ - المرجع نفسه، ص ٢٢٧

٤ - منيف موسى، الشعر العربي الحديث في لبنان، ص ٢٩

٥ - المرجع نفسه، ص ٢٦

وكانت شرارة الرمزية الأولى أطلقتها قصيدة أديب مظهر (١٨٩٨ م - ١٩٢٨ م) "نشيد السكون"^(١) (يدعوها أبو شبكة "النسيم الأسود") إثر مطالعته بيتاً للشاعر الفرنسي البير سامان، يقول فيه:

Le séraphin des soirs passe le long des brises.

فاستوحى منه نصّ قصيدته.^(٢) وبعد ذلك، أي منذ بداية الثلاثينيات، بدأت موجة الرمزية تنتشر، حين بدأ سعيد عقل ينشر كتاباته الشعرية في مجلة "المكشوف" و"المشرق" و"الجمهور"؛ ومع ظهور مجموعة صلاح لبكي "أرجوحة القمر"، عام ١٩٣٨،^(٣) وكان خليل هنداوي (١٩٠٦ م - ١٩٧٦ م) أول من عربّ قصيدة "المقبرة البحرية" le cimetière marin لبول فاليري (١٨٧١ م - ١٩٤٥ م) في مجلة "الرسالة" عام ١٩٣٣.^(٤)

ولا تأتي مكانة أديب مظهر "من المسافة التي قطعها مع الرمزيين"، ولا من آثاره الشعرية القليلة (لأنّه توفي في حوالّ الثلاثين من عمره)، بل "من الموقف الذي اتّخذه، والأثر الذي تركه في جيله."^(٥) فهذا الشاعر جدّد في الإيقاع الموسيقي، ووزّع الأوزان والتفعيلات توزيعاً جديداً، واختار صوره الشعرية اختياراً،^(٦)

١ - نشر ربيعة أبي فاضل القصيدة كاملة في كتابه "مدخل إلى أدبنا الحديث"، بيروت: دار الجليل، ط١، ٢٩٨، ص ٥٥ - ٥٧. ونشير إلى أنّ مطلع هذه القصيدة، كما تحقّق منه هذا الباحث، بعد أن بحث في أوراق مظهر، ليس "أعد على مسمعي نشيد السكون"، أي ما تناقله الباحثون، بل قبله أبيات ثلاثة، هي:

وَفِي هَيْكَلِ الْأَخْلَامِ رُوحٌ كَثِيْبَةٌ تُرْجَعُ أَنْعَامًا يَبِينُ لَهَا الدَّهْرُ
وَتَعْبُدُهَا شَمْسُ الرَّبِيعِ وَحُورُهَا وَيَهْمُسُهَا فِي طَيِّ أَطْيَابِهِ الرَّهْرُ
وَتُضْعِي لَهَا زُرْقُ النَّجْمِ مُطَلَّةً وَيَجْنُو لَهَا مَا بَيْنَ جُدْرَانِهَا الْقَبْرُ

(المرجع نفسه، ص ٥٥، وقارن: ص ٣٥ . ٣٦)

٢ - الياس أبو شبكة، روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة، ص ١٦٠. وصلاح لبكي، لبنان الشاعر، ص ١٧٣
٣ - محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر العربي المعاصر، ص ١٩٥. وتجدر الإشارة إلى أنّ صلاح لبكي قد بدأ بنظم مجموعته عام ١٩٢٨، في حين بدأ سعيد عقل نظم المجديلية عام ١٩٣١.

٤ - بول فاليري، قصيدة: المقبرة البحرية، تعريب: خليل هنداوي، مجلة الرسالة، عدد ٢٢، ١٩٣٣، ص ٢٣ - ٢٤

٥ - يوسف الصميلي، الشعر اللبناني اتجاهات ومذاهب، ص ٢٢٩

٦ - ربيعة أبي فاضل، مدخل إلى أدبنا المعاصر، ص ٣٧

وإن كان ميّالاً إلى التشاؤم والسواد، ويتوق إلى العدم، تخلّصاً من الحياة، وعودةً إلى الرحم الأولى للإنسان، بعيداً من رؤية الواقع الفاسد.^(١)

كانت الرمزية تعكس تأثيراً كبيراً بفرنسة، حتّى بات "طموح الشاعر في ذلك الجيل الطالع (بين ١٩٣٢ و ١٩٤٥) أن يُنسب إلى رامبو Rimbaud (١٨٥٤ م - ١٨٩١ م) وفولين"^(٢) وفاليري. وكانت مجلة "المكشوف" "أميل إلى تقديم نتاج الرمزيين في أيامها."^(٣)

وفي مصر، مثل اللبناني بشر فارس (١٩٠٧ م - ١٩٦٣ م) التيار الرمزي بشكل واضح. فقد تأثر به تأثراً مباشراً، وأضفى عليه من روح الشرق وفلسفته مسحة صوفية، مميزة.^(٤) فاللعالم الحقيقي في نظر بشر فارس طريقتان تتفقان حسب الغاية: تحطّي المحسوس، والانعطاف تجاه حياتنا الباطنية بكلّ ما فيها من مجاهل وأعماق.^(٥) ويمكن تحديد منهجه الرمزي بما يأتي:

١ - الرمزية هي استنباط ما وراء الحسّ من المحسوس، وعالم ما وراء الحس هو العالم

الحقيقي.

٢ - لا يأتلف الفنّان مع المنطق، بل يشعر بالحقيقة شعوراً.

٣ - على الفنّان أن يرفض الأساليب المتعارف عليها، ويعود إلى المؤثرات الطبيعية الأولى،

وهذا لا يكون إلاّ بالرمز.

٤ - إلباس الحالات المعنويّة المجرّدة أشكالاً حسّية، واعتماد الشفافية في العلاقات

الموسيقية، والتداعيات ما بين مشاهد الحياة وحالات النفس.^(٦)

وفي لبنان، كان أهمّ من مثّل الرمزية صلاح لبكي وسعيد عقل، ولا سيّما الثاني. أمّا لبكي، فقد

خرج "عن مألوف قديم، يحشد فيه الشاعر قصائد المناسبات والتأريخ والتجميع باستثناء مجموعة "غرباء"

١ - منيف موسى، الشعر العربي الحديث في لبنان، ص ٧٤ - ٧٥

٢ - مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، ص ١٥٣

٣ - محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر العربي المعاصر، ص ١٨٣

٤ - المرجع نفسه، ص ٢٣٦

٥ - المرجع نفسه، ص ٢٣٧

٦ - ياسين الايوبي، مذاهب الأدب - الرمزية، المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٨٢، ٢ / ١٨٠

إلى لون آخر يقف فيه الشاعر على ذاته، يسمح عنها الشرود والقلق، ويسمو بها إلى مشارف صحو وتأمل في حنايا الوجود وما يخترنه من أسرار والغاز. (١)

يرفض هذا الشاعر الأصولية التقليدية، والمبدأ الذي يعتبر أشكال الجمال هي وحدها الصالحة للشعر، يقول: "كلاً، لم تعد أصداً فنّ الماضي المشبع بالأصولية، المغمور بالوضوح والصفاء، تتجاوب في قلوب المعاصرين الذين يجدون في البشاعة شكلاً من أشكال الجمال، أقدر في عرفهم على التعبير عن الوضع الحاضر. وتبريراً (كذا) لهذا الموقف، أو تفسيراً له، زعموا أنّ التأمل العقليّ وحده لا يكفي لخلق الأثر الجمالي." (٢) والفقنّ، بنظره، ليس مسألة أسلوبية وحسب، بل "هو قضية جوهر أيضاً، قضية عدالة أعظم وأسمى، قضية جهد لخلق الحياة." (٣) والجمال، عنده، "هو التعبير عن الجهد الدائم بغية التقرب من الكمال، من الله. ومن وجد الله فقد وجد الجمال." (٤) ويرى أنّ الحال الشعرية تتعلّط معها القوى الواعية، وتعتق فيها النفوس من المشاغل الدنيوية، وتستسلم للأحلام. والشعر يتوجّه إلى الخيال، لا إلى العقل. (٥) ولا يُسقط هذا الرأي التفكير الرومنطقي. كما أنّ صلاح لبكي، مثل الياس أبو شبكة، يرفض رأي من يذهب إلى أنّ موسيقى البيت هي العنصر الأساسي في الشعر، ويدعو إلى تقدير أهميّة الصورة والفكر والعاطفة، (٦) بل يركّز على دور العاطفة، معتبراً أنّ "الشعر محبة". (٧)

يمكن أن نحدّد آراء صلاح لبكي في الشعر بما يأتي:

- ١ - يمكن للتعبير الشعري أن يشمل القبح والجمال معاً.
- ٢ - ليس الفنّ مجرد أسلوب، بل قضية جهد دائم، للتقرب من الله.
- ٣ - يتعلّط الوعي في الحال الشعرية، وتنطلق النفس في الحلم.
- ٤ - ليست الموسيقى أهمّ ما في الشعر، بل ثمّ الصورة، والفكرة، والعاطفة أيضاً.

١ - المرجع نفسه، ١٨٦ / ٢

٢ - صلاح لبكي، لبنان الشاعر، ص ٢٨ - ٢٩

٣ - المصدر نفسه، ص ٣١

٤ - المصدر نفسه، ص ٣٣

٥ - المصدر نفسه، ص ٣٤

٦ - المصدر نفسه، ص ٣٦

٧ - المصدر نفسه، ص ٣٨

وخلاصة القول، إنّ لبكي كان وسطاً بين الرمزية والرومنطيقية، ولم يكن وحده كذلك، فيوسف غصوب كان كذلك أيضاً. بل نجد صلاح الأسير (١٩١٧ م - ١٩٧١ م) نفسه يقف خصماً للرمزية، بعد أن اعتنقها مذهباً، باعتباره أنّ تحويل الشعر إلى مسألة حسابية عبث.^(١)

أمّا المنظر الأبرز لهذا التيار، في لبنان، فهو سعيد عقل، بلا منازع. فقد تأثر تأثراً واضحاً ببول فاليري وبالفرنسيين؛ وبالتالي، تأثر بالرمزية الغربية، مادّةً وشكلاً. بيد أنّ "هذا التأثير ليس ناجماً عن رغبة شعرية سعياً وراء الفنّ، بقدر ما هو ناتج عن موقف فكريّ بشّر به، ويتعلّق هذا الموقف بدور لبنان التاريخي والحضاريّ." ^(٢) وهذا واضح في قوله: "لعبنا (يريد اللبنانيين) اللعبة الكبرى في إدخال الشعر إلى دارة ومدينة بعد أن كان في "الصحراء" يجري وراء الأظعان أو مضارب الوبر." ^(٣) وهو يقصد أنّ اللبنانيين أخرجوا الشعر من الاتجاه العربيّ إلى الاتجاه الأوروبي. ولعلّ الرمزية، بحدّ ذاتها، كانت محاولة للانفصام عن الماضي، مع شعراء الرمزية، في مرحلة ما بين الحربين. ^(٤) لقد اعتبر هذا الشاعر أنّ انفتاح لبنان على العالم هو من أهمّ مميزاتة، وأنّ اللبنانيين الذين ينظمون بالفرنسية إلى جانب العربية دليل "على عدم تجرؤ الروح في العالم." حتّى إنّ نضال الشعراء اللبنانيين، في حقبة ١٩١٨ - ١٩٤٥، "لم يكن نضالاً مقاوماً للانتداب، بل كان نضالاً أدبياً للتقرّب من الأدب الغربي، ولا سيّما الفرنسي." ^(٥)

لقد رأى سعيد عقل أنّ فرنسة هي "حامية المسيحيين" في الشرق، و"واحة التمدّن"، وباريس "حكم ذوق وعقل في الألف السنة التي حولنا، حتّى لعلّ ما تنطق به يحيا أو يموت نتاج العباقرة، وحتّى لتشكّل دون سواها من مدن الأرض الوطنَ الثاني لكلّ رجل فكر." ^(٦) يدلّ هذا الكلام على انبهار بالغرب الفرنسي، ما يمكن أن نستنتج منه أنّ عقلاً استوحى الرمزية منها، واعتمد عليها، ليدعم تياره التغريبيّ.

١ - المصدر نفسه، ص ١٩٣

٢ - يوسف الصميلي، الشعر اللبناني اتجاهات ومذاهب، ص ٢٤٢

٣ - سعيد عقل، كأس لخم، بيروت: المكتب التجاري، ط ١، ١٩٦١، ص ٤٩

٤ - محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، ص ١٨١ - ١٨٢

٥ - منيف موسى، الشعر العربي الحديث في لبنان، ص ٣٠

٦ - مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، ص ١٣٨

وكان اسم بول فاليري قد بدأ يشيع شيوعاً كبيراً في الأوساط الثقافية اللبنانية. على أنّ اهتمام اللبنانيين بفاليري لم يكن إلاّ بمقدار ما كان يعني لهم جذب الكلاسيكية نحو الرمزية. وكان هذا هو صلب الوجدان الإبداعي، في مرحلة ما بين الحربين.^(١) لهذا السبب، ليس غريباً أن نجد سعيد عقل يبدأ كلاسيكياً، في مجموعتيه الأوليين "بنت يفتاح" و"قدموس"، ليصير رمزياً في "المجدلية"، ويمزج في نتاجه الأدبي بين الرمزية والكلاسيكية والبرناسية.

ورأى اللبنانيون "أنّ شعر فاليري إنساني النزعة، شامل، وعميق"،^(٢) وأنه "يعبّر عن الاتصال السريّ بين الطبيعة والنفس البشرية... عن الاندماج بالكون بأسره."^(٣) وهو شعر عامر "بروح التشاؤم والسأم واليأس."^(٤)

على كلّ حال، لم يعن هذا كلّه أنّ اللبنانيين تعمّقوا في فكر فاليري، بقدر ما عنى، بالنسبة إليهم، (وبالنسبة إلى العرب عموماً) "وجهًا من وجوه استعادة الرؤية العربية لمثاليّتها الكلاسيكية. في هذا الاتجاه، ردّ فاليري الشاعرية العربية إلى عمق جذورها، أكثر ممّا وجدت هذه الشاعرية بفاليري مجال تفتّح على أبعاد جديدة."^(٥)

رأى سعيد عقل أنّ الشاعر كائن ثقافيّ. وعلى الإنسان أن "يعرف"؛ وأقصى درجات المعرفة أن يبدع، كما لو كان يبدع "من عدم".^(٦) ولكنّه ليس خالقاً، بل صانع.^(٧) والشعر، عنده، هو "أن تروح بوساطة الكدح الأبجديّ تزامن الله في براء الجمال."^(٨) أمّا القصيدة، "فمعضلة هندسيّة يحاول حلّها فتأتي معقلنة، متسلسلة المنطق، محكمة البناء."^(٩) فشعره "شعر الوعي، وهو شعر نخاعيّ تجرّد عن الصفات

١ - المرجع نفسه، ص ١٧٨

٢ - المرجع نفسه، ص ١٨٣

٣ - المرجع نفسه، ص ١٨٤

٤ - المرجع نفسه، ص ١٨٥

٥ - المرجع نفسه، ص ١٥٦

٦ - سعيد عقل، كأس لحم، ص ٨٣، ٨٤

٧ - المصدر نفسه، ص ٨٦

٨ - المصدر نفسه، ص ١٥٩

٩ - مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، ص ٢٣٨

المادّية كشعر أبي تمام المعاضل.^(١) أمّا نظريته في الشعر، فقد جعلها مقدّمة ديوانه "المجدلية"، وهي تُعدّ، بحقّ، بيان الرمزية العربية.

يبني عقل نظريته على اللاوعي. يقول: "بشكل لاواعٍ ننتقي الألفاظ التي هي أقرب إلى الفهم أو أفعل في الذهن، بشكل لاواعٍ ننحت لنا أحياناً صيغاً جديدة ما كانت يوماً في اللغة وما ندري أيّ أصول مكتنفة بالسر راحت توحىها إلينا في تلك الهنيهة، بل بشكل لاواعٍ يتمّ أخيراً عمل الفاهم."^(٢) ويقول: "أرى أنّ اللاوعي رأس حالات الشعر، ورأس حالات النثر الوعي."^(٣) و"الوعي نثر اللاوعي."^(٤) وهذا يعكس أثر بول فاليري الذي قال: "الفكرة تسكن النثر، ولكنها تحضر وتراقب وتوجّه الشعر."^(٥) يعني أنّ الشعر ليس فكراً، ولكنه ليس خالياً من الفكر. ويقول عقل: "فترة العطاء الجلل، فترة اللاوعي هذه، نادراً ما تطول إلى أكثر من أبيات. سريعة العطب هي، تعمّر، في غالب ما تعمّر، مدى بيت، أو فلذة من بيت."^(٦) ومعنى هذا أنّ القصيدة لا يمكن أن تخلو من عنصر النثر. وكان فاليري رأى أنّنا "لا يمكن أن نخلق قصيدة كلّ ما فيها شعر. فمثل هذه المقطوعة ليست مصوغة، ولا يمكن أن تكون شعراً."^(٧) وكلّ من فاليري وعقل يذكّرنا هنا بمقولة الشعر الصافي للأب بريمون Brémond (١٨٦٥ م - ١٩٣٣ م).

أمّا الموسيقى، فقوام الشعر عند سعيد عقل. يقول: "قبل الإبداع يسيطر عليّ ما اسميه نغم القصيدة... ولم يتفق لي أن اثنتيت عن العمل البهيّ إلاّ أوان أفقد النغم، أي أوان تأخذ تطغى عليّ أفكار وصور وعواطف."^(٨) فالشعر، عنده، "حالة من لاوعي فوق الوصف لا تُشرح، جوهرها أشبه بموسيقى، بها يتّحد الشاعر حميمًا مع الأزليّ من حقائق الكون المهيب."^(٩) وكان الشاعر الفرنسي فرلين قد دعا إلى

١ - ياسين الايوبي، مذاهب الأدب - الرمزية، ١٧٧ / ٢

٢ - سعيد عقل، المجدلية، بيروت: المكتب التجاري، ط٢، ١٩٦٠، ص ١٥

٣ - المصدر نفسه، ص ١٧

٤ - المصدر نفسه، ص ١٩

٥ - Paul Valéry, *Tel Quel*, éd. Gallimard - idées nrf, 1941, v.2, p. 133

٦ - سعيد عقل، المجدلية، ص ٢٤ - ٢٥

٧ - Ibid, v.2, p. 187

٨ - سعيد عقل، المجدلية، ص ٢٦

٩ - المصدر نفسه، ص ٢٨

ذلك، ثم توسّع فيه مالارميّه Mallarmé (١٨٤٢ م - ١٨٩٨ م)، من بعد، في محاضراته "الموسيقى والأحرف"،^(١) وطرحه فاليري أيضًا، وقال إنّ "الموسيقى تدليلك" يهيّج المهيج الطبيعي؛^(٢) بها نتلقّى الأثر، ونولّد الأسباب.^(٣)

واعتمد سعيد عقل الإيحاء في نقل الحال الشعرية إلى المتلقي؛ والإيحاء يرتبط عنده بالموسيقى التعدّدية.^(٤) فالكلمات التي يرصفها الفنّان تكوّن الحال الشعرية.^(٥) ويحدّد عقل القصيدة بقوله إنّها "مأثورة كلاميّة توصّلت بتجارب موصولة - وقل بلقيّات - إلى فلذ، إلى أبيات، إلى مجموع إيحائيّ يعطل بتعدّدية الأصوات وعي المتذوق ويتكوّن في لاوعيه بأكثر ما يمكن من مساواة لحالة الشاعر جوهرًا وشكل جوهر." ^(٦) وهذا يعني أنّ القصيدة تجربة موسيقية، تحتاج إلى نحت وكّد، لتخرج كأفضل ما يكون. في هذا الكلام، نجد كلام فاليري: "القصيدة يجب أن تكون عيدًا فكريًا، ولا يمكنها أن تكون أيّ شيء آخر..."^(٧) ويقصد بلفظة عيد "صورة ما هو غير مألوف." ^(٧) لهذا كان فاليري يرفض الوحي: "إنّ فكرة الوحي تحتوي على المبدأ الآتي: ما لا يكلف شيئًا هو الأكثر قيمة، أو: ما له أكبر قيمة لا يجب أن يكلف شيئًا."^(٨) فبالعمل والفرّ نجعل أنفسنا، كفنّانين، فوق الطبيعة. وفي العمل والفرّ، يمكن أن يتجلى الإلهام.^(٩) و"الروح يتّجه عن طريق العمل من الفوضى إلى الترتيب." ^(١٠) لقد قلّ فاليري من قيمة الوحي، وركّز اهتمامه على الصناعة. وكذلك فعل سعيد عقل، فالشعر عنده "حرفة... تداخلت فيها الموازين العروضية والأنغام

^١ - Stéphane Mallarmé, *Igitur – Divagations – Un coup de dés*, éd. Gallimard – poésie nrf, 1976, p. 349 -

- 371

^٢ - Paul Valéry, *Tel Quel*, v.2, 170 -

^٣ - Ibid, v.2, p. 179 -

^٤ - سعيد عقل، *المجدلية*، ص ٣٠ -

^٥ - المصدر نفسه، ص ٣٥ -

^٦ - المصدر نفسه، ص ٣٨ -

^٧ - Paul Valéry, *Tel Quel*, v.1, 174 -

^٨ - Ibid, v.1, p. 182 -

^٩ - Ibid, v.2, p. 129 -

^{١٠} - Ibid, v.2, p. 184 -

المختلفة، فخبأ فيها ضوء العاطفة، وسطع نور الفكر.^(١) من هنا، جهد هذا الشاعر في تطهير اللغة من الابتذال والشيوع، لاستعادة فرادتها المطلقة.^(٢) ومن الواضح أنّ ثمة تناقضات في كلام سعيد عقل، لأنّه يركّز على اللاوعي من جهة، ويفرض الوحي من جهة أخرى، متوجّهاً إلى الصناعة، والصناعة، كما هو معروف، عمل عقليّ بامتياز. وكذلك يقول إنّ القصيدة عنده عملٌ عقليّ، فكيف يتماشى هذا مع قوله إنّ القصيدة هي "مجموع إيجائيّ يعطلّ بتعددية الأصوات وعي المتذوّق ويتكوّن في لاوعيه؟" كأنّ سعيد عقل يظنّ مفهوم اللاوعي مجرّد رصد للنغم، أي ليس خلقاً شعوريّاً، أو يقوم على اللقيّة الشعرية، وتقوم الصناعة بعده. وعلى كلّ حال، فإنّه لم يتمكّن من التوفيق المقنع بين اللاوعي والصناعة، لأنّ مفهوم اللاوعي ليس كما يعتبره. وإذا كان اللاوعي أساساً في الشعر، والوعي أساساً في النثر، كما يقول، فكيف يحوّل العمل اللاوعي، بالصناعة والكّد اللذين يتكلّم عليهما إلى ما يتّصف بصفة النثر (يقول: الوعي أساس النثر)؟ ثمّ نجد تناقضاً في قوله، في مقدمة المجدلية: "بشكل لاواعٍ ننتقي الألفاظ التي هي أقرب إلى الفهم أو أفعل في الذهن، بشكل لاواعٍ ننحت لنا أحياناً صيغاً جديدة ما كانت يوماً في اللغة وما ندري أيّ أصول مكتنفة بالسرّ راحت توحىها إلينا في تلك الهنيهة، بل بشكل لاواعٍ يتمّ أخيراً عمل الفاهم."^(٣) فكيف يمكن أن تكون القصيدة عملاً عقليّاً، وهي ترتبط باللاوعي؟! وكيف يتمّ نحت الألفاظ واختيارها يتمّ الاختيار بالوعي؟ إنّ التناقضات في موقف سعيد عقل واضحة، وقد يكون السبب في هذا محاولته أن يدمج بين الكلاسيكية والرمزية اللتين تتقاربان في مسألة أناقة الصياغة، ولكنّهما تتباعدان في طبيعة هذه الصياغة ووسائلها، بمعنى أنّ الوضوح الذي اتّصفت به الكلاسيكية ابتعدت عنه الرمزية، فألحّت على الرمز والموسيقى. وعلى الرغم من أنّ البرناسية قد أعادت الكتابة إلى الأناقة التي ابتعدت عنها مع الواقعية، فقد حافظت الرمزية على هذه الأناقة، ولكنّها أضافت إليها ما يصعّد التعبير، ولم يعد عملها مقتصرًا على خلق نصّ جميل بلغة شديدة الصقل والجمال.

يمكننا أن نوجز مبدأ سعيد عقل الشعري بما يأتي:

١ - ياسين الايوبي، مذاهب الأدب - الرمزية، ٢ / ١٦١

٢ - مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، ص ٢٣٣

٣ - سعيد عقل، المجدلية، ص ١٥

- ١ - اللاوعي أساس الشعر، والوعي أساس النثر، وهو لا يمثّل في الشعر أيّ دور. (١)
- والفرق بين الشعر والنثر "كالفرق بين سماع المعزوفة وقراءتها". (٢)
- ٢ - مدّة الإبداع - وهي لاواعية - لا تطول أكثر من أبيات، لأنّ في كلّ قصيدة عناصر نظرية، هي عناصر الوعي؛ وعقل، هنا، يميّز بين النظام الذي ينتظم فيه النثر، ويصبّه في قواعد العروض، وبين الشاعر الذي يعبر عن أعماق الذات.
- ٣ - الشاعر يكتب عندما يسيطر عليه نغم القصيدة، ويتوقّف عندما يفرّ منه، أو يتلاشى. فمادّة الشعر هي الموسيقى، وبها يتمّ الاتحاد بالكون. وهذه خاصية رمزية أساسية.
- ٤ - يشترط نقل الشعر إلى الآخر تعطيل وعيه؛ ويتمّ هذا بوساطة الموسيقى.
- ٥ - الألفاظ عناصر المادة الشعرية، وهي محض اصطلاحية. (٣) ومهمّة الفنان أن يرتبها بشكل يمكن أن يؤلّف صيغاً صوتية، لها وظيفة فيزيولوجية فصمها العقل.
- ٦ - القصيدة مجموعة فلذات ولقيّات، هي عبارة عن أبيات إيحائية، تعطل الوعي، وتكون في اللاوعي شكلاً لجوهر.
- ٧ - لا يمثّل الوحي دوراً مهمّاً في الصياغة الشعرية. (٤)
- كان الفرق الكبير بين سعيد عقل وأدباء الرمزية الفرنسية "أنّ هؤلاء عانوا تجارب أدبهم الرمزي ومارسوه قبل توصلهم إلى اكتشاف نظرية المذهب الرمزي. بينما تلقى سعيد عقل هذه النظرية وأتقن مفاهيمها، ثمّ طبق هذا على شعره". (٥)
- وقد ذكر أنّه تأثّر بالارميه وفاليري، وهو، في الواقع، لم يتأثّر
-
- ١ - يرى فاليري أنّ للنثر فائدة تكمن خارجه، وتنبع من استهلاك النصّ، في حين أنّ فائدة الشعر تنبع من داخله، ولا تفارقه. (Paul Valéry, *Tel Quel*, v.1, 170)
- ٢ - سعيد عقل، المجدلية، ص ٢١
- ٣ - يرى فاليري أنّ أهمّ ما في اللغة هو طريقة استخدامها، لا تعلّمها وحسب. (Paul Valéry, *Tel Quel*, v.1, 27 - 28)
- وتكون عظمة الشاعر عندما يستطيع أن يجسد باللغة ما يراه مشوّشاً في نفسه. (Ibid, v.1, p. 32)
- ٤ - يرى فاليري أنّ الوحي نظرية تحوّل الشاعر إلى مراقب وحسب. (Ibid, v.1, p. 33)
- ٥ - ياسين الأيوبي، مذاهب الأدب - الرمزية، ١٧٥ / ٢

بمالارميه، وقد لا يكون اطلع مباشرة على شعره،^(١) لأنه "يصدر عن بعد حضاريّ مغاير لرؤية سعيد عقل الحضارية وما بعدها. مالارميه جهد في خلق عالم جديد من لاشيء. هذا هو بُعد الأفق عنده. بينما تجد الشاعر اللبناني المعبأ بروح الفرح وزخمه يغني "المحال" ليجد ذاته. وتفصيل ذلك أنّ الشاعريّة العربيّة لم تسلك طريق الشاعرية الفرنسية في معاناتها من "قدريّة" destinée فينبي إلى "صدفة" مالارميه إلى على عدميته.^(٢) فجماليّة العدم لا تشغل مع العربية أيّ حيّز... "مالارميه" يعاني همومًا ميتافيزيقية ساحقة، يتخطّى الذات ليعانق روح الكون بلا إله، "وعقل" يطوف في أعماق ذاته مطمئنًا إلى حضور الله في عمق الذات - الكون.^(٣) هذا من جهة. من جهة أخرى، مثل فاليري في قصيدة "البارك الشابّة" la jeune Parque (أو "ابنة القدر اليافعة") صراعًا في نفسه بين الأرض - الواقع، والسماء - المثال، انتهى بعودة "البارك الشابّة" إلى السماء، ما يعني أنّ فاليري اختار العودة إلى المثل،^(٤) بعكس عقل الذي لم يعرف في نفسه هذا الصراع، لأنّه كان يسافر في عالم الأرض إلى فوق باستمرار، وينطلق من عتمة الذات إلى ضوء العقل.^(٥)

١ - برأينا أنّ سعيد عقل لم يقرأ شعر مالارميه، لأنّ ما كتبه هذا الشاعر، ولا سيّما في القصائد التي تخلو من الوزن، لا يشبهه في شيء. كما أنّ مالارميه لم يكن مؤثّرًا في شعراء ما بين الحربين تأثر فاليري. ولا ننسى أنّ فاليري تتلمذ لمالارميه. بالإضافة إلى هذا، من الواضح أنّ ذوق عقل بعيد إلى حدّ كبير من قصائد مالارميه، وخصوصًا في "إيجيتور أو جنون ألبهنون"، و"رمية نرد".

٢ - راجع قصيدته "رمية نرد" Coup de dés ومقدّماتها، والتعليق عليها في: Stéphane Mallarmé, **Igitur – Divagations** – **Un coup de dés**, p. 400 – 438

٣ - مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، ص ١٦٥ – ١٦٦

٤ - كانت قصيدة "البارك الشابّة" صراع فاليري مع الواقع، إذ قال حين اختار العودة إلى الشمس:

Alors, malgré moi- même, il faut, ô soleil
 Que j'adore mon coeur où tu te viens connaître,
 Doux et puissant retour du délice de naître...
 إذا، على الرغم مني، عليّ، أيّتها الشمس،
 أن أعبد قلبي حيث تتعرفين إلى ذاتك،
 هذه العودة الناعمة والقوية للذة الولادة...

(Paul Valéry, **La jeune Parque**, éd. Gallimard – poésie nrf, 1974, p. 36)

في حين كانت قصيدته "المقبرة البحرية" إيدانًا بتصالحه والواقع، وقد ظهر هذا في المقطع الأخير منها حيث قال:

Le vent se lève... Il faut tenter de vivre!
 L'air immense ouvre et referme mon livre,
 La vague en poudre ose jaillir mes rocs!
 يهبّ الهواء... يجب أن ندأب على الحياة
 يفتح الهواء الواسع ويغلق كتابي،
 وتتجرأ الموجة الرمادية أن تتكسر على شواطئي!

(Paul Valéry, **Poésies**, éd. Gallimard – poésie nrf, 1972, p. 105)

٥ - مناف منصور، مدخل إلى الأدب المقارن، ص ٢١٧

ج - تقويم: لم نركّز على سعيد عقل ونصوّر تأثير فاليري فيه، إلّا ليقيننا أنّ هذ الشاعر اللبناني هو من أكبر المجدّدين في أيامه، ولأنّه من أهمّ رمزيّ العرب؛ وقد ساعدت الرمزية على صدع البنية الذهنيّة للشعر العربي المتوارث، لأنّها كسرت، في العمق، مبدأ البساطة، كما كان أبو تمام قد فعل من قبل، وجعلت الذهنية الجديدة تنحو باتجاه أدب جديد، انطلاقاً من داخل الإطار الكلاسيكي نفسه. لقد صدعت مفهوم الشعر، ومفهوم الكلمة الشعرية، بدعوها إلى تغيير ذاكرتها. لم تعد المسألة، مع الرمزيين، ولا سيّما مع سعيد عقل، أن نخلق صوراً بوساطة المجاز والكناية والاستعارات، وسواها. صارت اللفظة شيئاً متحوّلاً باستمرار، فنغيّرت بذلك طريقة الفهم، لأنّ الألفاظ ابتعدت عن العادة الذهنية المألوفة، فصارت لها ذاكرة جديدة مضافة. صارت لقباً جديدة، في عالم يقوم على اللقيّات. وركّزت على الشكل، من غير أن تحمل المعنى. ومع شعراء ما بين الحربين، صارت "الصورة هي طاقة الأسلوب الحرّة التي تسجّل الحركات الحيوية لطبيعة الشاعر الأصلية. فمن غير الممكن الفصل بين الشكل والمحتوى." (١) حتّى النقيض، أي ما كان يُعدّ محالاً من قبل، صار مقبولاً في الشعر، بل صار من مادّة القصيدة نفسها. من هنا كانت "الصورة الفراغيّة" image de vacuité، وهي الصورة القائمة على جمع نقيضين، لإحداث صدمة جمالية في النفس: (٢) نشيد السكون - النسم الأسود، (٣) ظلّ العدم (٤) (مظهر)؛ أفاعي الفردوس - هيكل الاثم (٥) - الصلاة الحمراء (٦) (أبو شبكة)؛ الصحو المضيء والأمانى الزرقاء (٧) - قارورة الحسن (٨) - الفكرة البيضاء (٩) (عقل)... وكان أوّل ما يميّز شعر ما بين الحربين هو زوال النزعة الخطابية منه، (١٠) وهذا أمر مهمّ، لأنّه يغيّر مفهوم الشعر

١ - منيف موسى، الشعر العربي الحديث في لبنان، ص ٢٤٢

٢ - المرجع نفسه، ص ٢٥٤

٣ - ربيعة أبي فاضل، مدخل على أدبنا المعاصر، ص ٥٦ (قصيدة: نشيد السكون)

٤ - المرجع نفسه، ص ٥٧

٥ - الياس أبو شبكة، أفاعي الفردوس، ص ٣٦

٦ - المصدر نفسه، ص ٨٤

٧ - سعيد عقل، المجدلية، ص ٤٣

٨ - المصدر نفسه، ص ٤٨

٩ - المصدر نفسه، ص ٤٩

١٠ - منيف موسى، الشعر العربي الحديث في لبنان، ص ٢٧١

والتعبير، ويحوّله من إنشاد في إطار الصناعة البسيطة، إلى تفكير وتأمل وتركيب جديد للكلمات، في نظرة جديدة إلى طبيعة القصيدة.

لم تعد القصيدة طرحًا سلطويًا من وحي الماضي، كما كانت من قبل. صارت رفضًا يهدف إلى تأسيس جديد، ينطلق من نواة الشاعرية العربية، ليتجاوزها، وينسف أسسها السابقة. صارت توفيقًا، إلى حدّ كبير، بين الذات والواقع الجديد. فالنهضة، عمومًا، سقطت "في تجربة التوفيق والمصالحة بين السلفية والغربيّة (التغريب)، فانتحى التوفيق ما بين الشرق والغرب، فكريًا، منحى التوفيق، شعريًا، بين المضامين (الحاجات) الجديدة والقوالب المتوارثة، وانهمك روادنا في الدعوة إلى ينباع الثقافة التي ينهلون منها، أكثر مما جاهدوا في أن يجدوا أنفسهم عبر الصراع الفرنسي - الإنكليزي، أو أنهم اقتنعوا أنّ الدخول في حلبة هذا الصراع هو سبيل اللقيّة الحضارية." (١) ومن خلال هذه المحاولة التوفيقية، أو هذا اللقاح الثقافي، انبثقت نواة التغيير. فقد "كانت العقدة الأساسية المتحكّمة في صلب رؤيتنا الإبداعية تكمن في أنّنا شعوب تنسل من ثقافات وحيويّة، اصطدمت بثقافة آمنت بأنّ المصير يتأسّس، أولًا وأخيرًا، على الذات. هذا هو نسغ التمزّق الذي أسقطنا في العياء... لأننا نؤمن بأنّ الإبداع الجيد هو التمثّل الجيد." (٢) كانت الرؤيا الإسلامية قد أقامت بُعْدَ الخضوعِ لله، وإلغاء الذات، لتذوب استسلامًا في ذات الله؛ أمّا سعيد عقل، فقد سعى "إلى رفع الذات الإنسانية إلى مستوى الذات الإلهية... لتكون جديرة بالاتحاد بالله، عبر السفر في المطلق، متوسّلاً الحبّ (وهذا واضح في "المجدلية")؛" (٣) فنقل العربية، بذلك "من السلفيّة إلى مغامرة جديدة." (٤) معه، تحوّلت العربية إلى لغة الإنسان الذي "يصنع" بها، بعد أن كانت لغة الله - المطلق يصنع بها العالم. لقد أعادها إلى الأرض تنطلق منها إلى فوق، بعد أن كانت تنزل من فوق إلى الأرض.

من جهة أخرى، كان الإيمان بالوحي عند الرومنطيقيين، متمثلين بأبو شبكة، يضرب الصياغة السلفية؛ فهو يلغي الانفصام بين المادّة والشكل، لأنّ الوحي مادّة وشكل في آن، لا ينفصمان. به ينزل الشعر لابسًا ثوبه الكامل، فيصير الشاعر وسيطًا بين الآلهة والبشر. لم يعد الإنسان ههنا صانعًا، بل صار

١ - مناف منصور، مدخل على الأدب المقارن، ص ١٤٥

٢ - المرجع نفسه، ص ١٤٧

٣ - المرجع نفسه، ص ٢٠٨

٤ - المرجع نفسه، ص ٢٠٩

طريقاً إلى المطلق. تحوّل الشعر هنا انخطافاً، وتعبيراً عن الواقع المتحوّل، لا ممارسةً وعادة. وهذا أكبر الإنجازات التي تمت، حتى تلك المرحلة، في تقويض النظريّة السلطوية التقليدية، على الصعيد الفني. يبقى أن نشير على أنّ الرومنطيقية والرمزية، على الرغم من إنجازاتهما كلّها، لم تتغيّرا كثيراً في طبيعة موسيقى الشعر العربيّ، لأنّهما لم تتمكّنا من تخليصه من الوزن والقافية،^(١) إذا استثنينا بعض دعاة الشعر الحرّ مع "حركة أبولو"، وبعض القصائد الخالية من الوزن (قصائد النثر، أو الشعر المنثور، كما أسماه بعض رواد "أبولو") التي لم يُكتب لها الانتشار إلّا مع مجلة "شعر" البيروتية، ومع جيل الرواد في حركة الحداثة العربية.

٤ - خاتمة وخالصة: بعد هذا العرض، نستنتج أنّ الشعر العربيّ، في مرحلة النهضة، مرّ بمراحل ثلاث:

- ١ - مرحلة العودة إلى الذات، واستعادة الماضي، تلمّساً لطريق الخروج من الضياع.
- ٢ - مرحلة التجديد التي بدأ معها الشعر يتفاعل مع الخارج، ويبحث عن أسس جديدة، يبني عليها.

٣ - ومرحلة إعادة التقعيد التي بدأ الشعر فيها يجد له قواعد جديدة، تضرب، قليلاً أو كثيراً، القواعد السلطوية السابقة. وفي هذه المرحلة راح الصدع بين الشكل والمادّة يلتحم، ليبلغ حدّ التلاشي فيما بعد، مع جيل الحداثة.

واللافت أنّ هذه المراحل التي مرّ بها الشعر شبيهة بالمراحل التي مرّ بها الفكر النهضوي: مرحلة التقليد، (الأفغاني ومحمد عبده...)، ومرحلة التجديد (القومية العربية)، ومرحلة الانفصال عن الجسد العربي (النزعات القومية الإقليمية). ويعني هذا أنّ الشعر لم ينفصل عن الحركة الفكرية النهضوية، ولو تأخر قليلاً. ويعني، كذلك، أنّ أساس الصراع السلطوي انسحب على كلّ شيء، وكان المعيار الفنيّ خاضعاً لجوّ الصراع العامّ، بل جزءاً منه.

وتحوّل الشعر من حال استيحاء السلطة وتذكّر الماضي - المثال/الأصل، إلى الانخطاف نحو الآتي؛ من الخضوع إلى التمرد؛ من البراءة التقليدية المستكينة، إلى التجربة والبحث عمّا وراء البراءة. كان لا بدّ من لدغة أفعى، تُخرج العقل الفنيّ من عدنيّة القبول، إلى سقوط الرفض. هكذا تغيّر جوهر الرؤيا العربية

^١ - منيف موسى، الشعر العربي الحديث في لبنان، ص ٢٧٦

الفنّية مع تغيّر الفكر الذي أطّر لها. لم يعد التواصل مع الماضي ممكنًا، وصار الخروج أمرًا محتومًا، لذلك تمّ في ذهنية ملائمة - ذهنية تبحث عن سمت ثابت، وسط فلك الأشياء، وهوية تُدرك مركزها، في غمرة الوجود الجديد.

الفصل الثالث:

جبران خليل جبران/ روح الحداثة

١ - مقدمة: من القبول إلى التمرد، من المؤلف إلى اللامألوف، من التقليد ودائرته إلى الحداثة وفضائها، ذلك كان المجال الواسع الذي بنى فيه جبران خليل جبران عمارته الفنيّة الواسعة. من الثائر المجنون، إلى الإنسان المتأله، مراحل قطعها جبران في فكره وأدبه، وكشف عن عناصر جديدة في إمكانات الأدب، وطموحات الفنّان الخلاق. وكان جبران ذاك الفنّان الخلاق. في أدبه أكبر تمرد على أشكال السلطة تجلّى في عصر النهضة، وفي صوته نبرة علوية قلّما نفع عليها في أدب سواه.

كان الأدب، قبل جبران، محاولات لشقّ القديم والنفاذ، من خلاله، إلى جديد يتلاءم وتطلعات العصر. كان مصالحة مع القديم، لا طلاقاً، عن طريق تحويل زخم الماضي إلى طاقة للحاضر. كان، بمعنى آخر، تجديدًا، لا انفصلاً. مع جبران، تجلّى هذا الانفصال، وكان نقطة تحوّل جذرية في الأدب العربي، منذ ما بعد أبي تمام.

ويمكننا أن نحدّد خطّ جبران الفكري بثلاث مراحل: مرحلة الجنون (الهدم)، ومرحلة النبوة (البناء والتكامل مع المطلق)، ومرحلة التفوّق/ التألّه (الملق). هذه المراحل تتناسب وثلاث شخصيّات رئيسة، هي: المجنون، والنبوي، والمسيح.

٢ - الجنون/ هدم الواقع المختلّ - التمرد على السلطة وتأصيل التمرد: يقول جبران في مقطوعة "المجنون" إنّه نهض "من نوم عميق: ذات يوم فوجد أنّ براقعه قد سرقت. عندئذ قال: "لأوّل مرة قبّلت الشمس وجهي العاري فالتهمت نفسي بمحبة الشمس ولم أعد بحاجة إلى براقعي."^(١) ويقول في مكان آخر: "أنا متطرّف حتّى الجنون، أميل إلى الهدم ميلّي إلى البناء، وفي قلبي كره لما يقدّسه الناس وحبّ لما يأبونه، ولو كان بإمكانني استئصال عوائد البشر وعقائدهم وتقاليدهم لما تردّدت دقيقة."^(٢) وتجلّت نزعة الهدم الشاملة في مقطوعة "حفار القبور"، أولى نصوص كتاب "العواصف"؛ فدعا الشيطان عبد الله إلى

١ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (المعربة)، تعريب: الأرشمندريت أنطونيوس بشير، بيوت: دار صادر، ١٩٦٤، ص ٩

٢ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (العربية)، بيروت: دار صادر، ١٩٦٤، ص ٤٠٤

أن يزيح جنث الأموات المكذّسة، واعتبر الناس "أمواتاً منذ الولادة" لم يجدوا مَنْ يدفنهم؛^(١) والشيطان هو "الإله المجنون"^(٢) - أي المخرب الذي ينسف آراء السلفيين البالية، والشخص الذي يعرف الحقيقة. ويرى جبران أنّ "الموتى كثيرون"، وأنّه وحده، وليس من يسعفه.^(٣) يعني هذا أنّ المجتمع بحاجة إلى تغيير جذري: على صعيد الأفكار، والشرائع، والسياسة، والدين، والفنّ، بل على صعيد الإنسان نفسه، فعليه، إذًا، أن يتغيّر. عليه أن يتمرد ليستعيد ذاته من قبضة الوهم الذي سجن نفسه فيه. وهذا الوهم هو علاقات الماضي التي تقتل قوّة الحاضر. من هنا، دعا إلى التخريب والجهاد، و"ليس الجهاد سوى شوقٍ عدم النظام إلى النظام."^(٤) أي تنظيم الهدم والتمرد. وكان قد ذكر، في إحدى رسائله إلى ماري هاسكل Mary Haskell (١٨٧٣ م - ١٩٦٤ م) أنّه يحس بحرب داخل نفسه، وقال "إنّها نوع من الحرب الأهلية بين ذات وذاتي. فذاتي القديمة هي المهزومة أبدًا، أو بالأحرى، هي الموضوعة دائمًا على جدول الإبعاد. وأجد ذاتي الفضلى تطرد الأفكار القديمة والنظريات العتيقة وتعزلها، مكوّنة في الوقت نفسه أفكارًا ونظريات جديدة مكانها."^(٥) يعني هذا أنّه يتجدد باستمرار، وأنّ لا شيء نهائيًا في الإنسان، فالقيم نسبية، والخضوع لسلطة الشرائع يعني التحجّر وإتلاف الحياة.

وجبران لا يؤمن بالاعتدال، لأنّه بنظره تزييف. إنّه متطرّف دائمًا: "لم يعمل البشر إلّا بمقتضى قول القائل: خير الأمور الوسط. ولذلك تراهم يقتلون المجرمين والأنبياء."^(٦) لهذا ترفض شخصية "حفار القبور" هذا المبدأ.^(٧) فهي تحرف القديم كلّهُ، لتفسح في المجال أمام الحياة الجديدة. وأبطال جبران كلّهم حفارو

١ - المصدر نفسه، ص ٣٦٨

٢ - المصدر نفسه، ص ٣٧٠

٣ - المصدر نفسه، ص ٣٧١

٤ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (المعربة)، ص ١٨٠

٥ - جبران وماري هاسكل، نبي الحبيب (رسائل ومذكرات)، تعريب: لوران فارس، بيروت: المكتبة الأهلية، ١٩٧٤، ١ / ١٤٠

٦ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (المعربة)، ص ١٨٣ - ١٨٤

٧ - يقول جبران لماري هاسكل: "جميل أن يكون المرء حفارًا لقبور جديدة ولكن ليس مراقبًا للقديم منها." (جبران وماري هاسكل،

نبي الحبيب، ١ / ١٨٠)

قبور ومجانين، من "يوحنا المجنون"، إلى "خليل الكافر"، إلى "يوسف الفخري". كلهم ينزعون إلى التحرر، و"التحرر عند جبران أول خطى المعرفة والكمال."^(١)

أما شخصية المجنون، عنده، فأعظم أبطاله المتأهين، وأعظم شخصيات الهدم في أدبه. وهو "يمثل حالة التمرد التي تسبق مرحلة الوصول والاستقرار... فيه الشيء الكثير من أبطاله المتمردين... لكنه يتخطاهم جميعاً في ثورته، ويخالفهم في التعبير عن نفسه بأمثال كثيرة الإيجاز والرموز، ففيه مقدار من البعد الثالث والمجهول.^(٢) إنه نائر متفرد، يجرو أن يخالف المؤلف، ويخرق السائد، ويشد عن روح القطيع. إنه "المتصوّف المتحرر من زيف المجتمع بفضل طموحه وكفاحه، أو بوساطة الولادات المتتابعة. لكنّها لمن لا يؤمن بالتصوّف والتناسخ، تشير إلى الإنسان المتوحد، المنعزل بأفكاره عن المجتمع الذي يعيش فيه.^(٣) إنه شخصية جبران نفسه.

أ - العبد والحزّ: يمثّل المجنون، إذًا، تحرراً من العبودية. ففي مقطوعة "الله"، من كتاب "المجنون"، لم يستجب الله للإنسان - العبد، ولكنه استجاب لمن قال له: "أنا أمسك وأنت غدي. أنا عروق لك في ظلمات الأرض، وأنت أزاهر لي في أنوار السموات ونحن نمو معاً أمام وجه الشمس."^(٤) يعني هذا أنّ الإنسان يتكامل كما تتكامل فيه الأشياء، وأنه هو والألوهة شيء واحد، فهو سيبلغها عندما سينتهي اكتماله. وفي هذا الكلام تمهيد لمشروع النبي. ويقول في روح الحريّة: "لكنّ روح الحريّة لن تموت أبداً، لأنّها حقيقة كحقيقة الجوع البشري إلى الحريّة... ولا نستطيع قياس الحركة كما نقيس العظمة. فقد يكون المرء حرّاً من غير أن يكون عظيمًا، ولكن ليس من إنسان يقدر أن يكون عظيمًا من غير أن يكون حرّاً."^(٥) فالعظمة تشترط الحريّة، وشريعة الماضي نقيضها. والتفوّق، عند جبران، "عبارة عن انسلاخ الإنسان من قيود الحتمية التاريخية المرتكزة على الظرف والعادة والاكْتساب، في تحطّ ديناميّ يحوّله إلى كائن يفرض على

١ - روز غريب، جبران في آثاره الكتابية، بيروت: دار المكشوف، ط ١، ١٩٦٩، ص ١٤٣

٢ - المرجع نفسه، ص ٢٢٦ - ٢٢٧

٣ - المرجع نفسه، ص ٢٣٠. يقول جبران في إحدى رسائله إلى ماري هاسكل: "لقد سئمت هذا العالم. ولم يكن على محب الحياة أن يطيل أناته في عالم تسوده الغباوة والحمق؟ سأحمل يومًا ما علبة ألوان وفنيّة حبر وأذهب لأعيش ناسكًا، فالناسك الحقيقي يذهب إلى البريّة ساعيًا وراء عدم خسران نفسه. ويوسع المرء أن يجد نفسه أينما حلّ." (جبران وماري هاسكل، نبي الحبيب، ١ / ١٨٠)

٤ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (المعربة)، ص ١٠

٥ - جبران ومارس هاسكل، نبي الحبيب، ١ / ١٤٩

التاريخ ظرفه، متحرراً من قيود العادة، معطيًا من ذخيرة نفسه الغنيّة بدل الاكتفاء بالاكتساب السليبي.^(١) من هنا، "فإن شريعة المجنون هي نفسه، أي أنه رفض للشريعة السائدة."^(٢) وفي الواقع، تتجسد القوّة المعادية للحريّة، بنظر جبران، "في ما يسمّيه الشريعة، بتنوعاتها وأشكالها السلطوية، والماروائية، والاجتماعية: الله (بالمفهوم التقليدي)، الكاهن، الطاغية، الإقطاعي، الشرطي... إلخ."^(٣)

العبوديّة، بحد ذاتها، تخلّ، وفقدان للذات. وعندما يقبل الإنسان، عُرفًا، وينطلق من القبول لتأسيس حياته، ينمو ميتًا، وقد خسر ذاته. فالعبودية تنمو في الهدوء - صفة الثابت. أمّا الحريّة، فعلى العكس تمامًا، تبدأ من التمرد، لتشقّ طريقها في الحياة وسط معمعة دائمة،^(٤) صفة المتحوّل. والإنسان، بطبيعته، باحث لكي يكتسب المعرفة. من هنا، مفهوم الجنون هو هذا البحث الدؤوب عن الحقيقة/ الشمس، وسط عالم حنّطها فأماها. فجبران يعود بالجنون "إلى فطريته، أو يدرك هذه الفطرة بتفوّقه ليرقى إلى ذاته الحقّ، الحرّة الطينة، ويلتقي بالله."^(٥) الجنون عزاء؛ ومجنون جبران عزاؤه، كما يقول، هو الجنون، وهو سلاح يقاوم به العالم. فعندما يجالس الناس، لا يلبث أن يشعر برغبةٍ ما في إيدائهم عقليًا، ولا سيّما عندما يتكلّمون.^(٦)

الشريعة، إذًا، هي سبب العبودية. والسبب الرئيس في جنون جبران هو عدم تكيفه مع المجتمع الذي يعيش فيه.^(٧) وبنظره، "لا يكسر الشرائع إلاّ اثنان: المجنون والعبقريّ، وهما أقرب الناس إلى قلب الله،"^(٨) فكلاهما يدرك أنّ الحقيقة هي خارج إطار الخضوع والمألوف، وكلاهما حرّ. فالجنون خروج عن

١ - غسان خالد، جبران الفيلسوف، بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٧٤، ص ٨٠ - ٨١

٢ - أدونيس، الثابت والتحول، ٣ / ١٧٤

٣ - المرجع نفسه، ٣ / ١٨١

٤ - ترمز العاصفة عند جبران "إلى التغيير الدائم من أجل التحرّر الكامل." (المرجع نفسه، ٣ / ١٨٧)

٥ - غسان خالد، جبران الفيلسوف، ص ٢٢٥

٦ - توفيق الصايغ، أضواء جديدة على جبران، بيروت: الدار الشرقية، ١٩٦٦، ص ٢٢٥

٧ - مصطفى سليم علم الدين، نبي جبران وزرادشتت نيتشه، طرابلس: مكتبة جوخدا، ط ١، ١٩٨١، ص ٤٧

٨ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (المعربة)، ص ١٧٣

مألوف الناس، والعبقريّة أيضًا. إنَّهما تفوّق وتخطّط. والناس يقفون عند براقع الحياة، ويجترّون قشورها، أمّا الجنون/ العبقري، فيتخطّى هذه البراقع، لأنّها "براقع لسرّ أعظم من الحياة." (١) بنظر جبران.

ب - الجنون والرؤيا: يُفترض أن يكون هذا الموقف موقف إنسان راءٍ. والرؤيا، بطبيعتها، كشف واختراق، أي اتصال بالمستقبل، وتحسّس له. ويعني هذا أنّ الجنون - الرائي يتخطّى الماضي إلى ما هو أبعد منه، فيما هو يهدمه (والهدم كشط للقشور التي تغطّي اللباب). لهذا السبب، عندما ترى العين جبلاً ملقاً بالغيوم، لا تراه الحواس الأخرى، وتتهمها بالجنون (٢) - وهذا هو مفهوم الكشف. وهو أيضًا معنى سقوط البراقع وعناق الشمس.

تستتبع الحرّية، إذًا، الرؤيا، لأنّها تغاير وضع المجتمع البشري. (٣) إنّها فعل مغايرة. والخضوع خطيئة: "إذا كان لا بدّ من وجود الخطيئة فإنّ فريقتنا منّا يرتكبوها بالتفاهم إلى الوراء لاقتفاء خطوات آباءنا وأجدادنا." (٤)

ج - رجال الدين/ خرق سطوة حقاظ الشريعة: الكاهن، عند جبران، هو الخليف المباشر للإقطاعي الغني، (٥) لذلك رأى أن يلغي وساطة رجال الدين بين الله والبشر. فالشريعة وفهمها ليسا حكرًا عليهم، بل ملك للبشر كلّهم. (٦) فبنظره، "البديل عن كنيسة أصبح رجالها بلا مسيح، هو مسيح بلا كنيسة ولا رجال دين على الإطلاق؛ بلا جسم عقائدي محدد. أي أنّه مسيح مجنون، كالذي ننتهي إليه في يوحنا (عرائس المروج)." (٧) هكذا يرى بعضهم أن جبران رفض الكنيسة كمؤسسة، واعتمد على النمط البروتستانتيّ الذي يدعو إلى إبطال المؤسسة الكنسية الرومية كحامية للدين، وكمفسّر وحيد ومطلق

١ - الموضع نفسه

٢ - المصدر نفسه، ص ٣٨ - ٣٩

٣ - يقول جبران إنّ أبناء الحرية ثلاثة: "واحد مات مصلوبًا، وواحد مات مجنونًا، وواحد لم يولد بعد." (المصدر نفسه، ص ٣٧٤)

٤ - المصدر نفسه، ص ١٧٦

٥ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١٨٥ / ٣. وقد حاول جبران أن يصوّر هذا في "الأجنحة المتكسّرة"، وفي شخصيّة "خليل الكافر" (الأرواح المتمرّدة)، وفي أقصوصة "يوحنا المجنون" (عرائس المروج)، وشخصية الشيطان (العواصف).

٦ - غسان خالد، جبران الفيلسوف، ص ١١٤

٧ - نديم نعيمة، الفن والحياة، بيروت: دار النهار، ١٩٧٣، ص ٣٤

لشريعة، معصوم عن الخطأ.^(١) فدعا بالتالي إلى إسقاط سلطة حقاظ الشريعة وتحطيمها. وهو، بهذا الموقف، يضرب شكل السلطة - النواة، ويخرج عليه. فالجنون يرى "أن الأخلاق والقيم الدينية تهدمت في العالم الذي يسكنه."^(٢) ولم يعد هذا المحافظ على الشريعة إلا تاجرًا يحرص على بقاء الشيطان (مقطوعة "الشيطان" في كتاب "العواصف")، أو إقطاعيًا ظالمًا يحتقر الفقير، (الأجنحة المتكسرة) ويسلبه رزقه (يوحنا المجنون)، ويرميه بالكفر (خليل الكافر). لهذا السبب، لم يعد صالحًا للحفاظ على الشريعة الدينية، لأنه يمسحها من أجل مصالحه الشخصية.

د - السياسة/ خرق السلطة السياسية: يصرح جبران، غير مرة، في رسائله إلى ماري هاسكل بأنه يكره الأتراك. يقول، مثلًا: "إنّ الأتراك أسوأ من الكلاب." ويقول في الصدام بين الأتراك واليمنيين: "فكري في هذين الشعبين - إنّ ذلك الصراع ليس ثورة محلية، إنّ صدام بين مبدأين. شعب كبير، بسيط، مليء بالنبل والشرف، وشعب نقيض هذا كلّهما تمامًا." ويقول في موضع آخر، إذ أحسّ بطعم مرّ في فمه: "إنّه يجعلني أحسّ كأنّي قد ابتعلت تركيًا."^(٣) بهذا يرفض جبران الحكم التركي على سورية، ويرفض سلطة هؤلاء الحكّام الذين ادّعوا أنّهم حماة الإسلام. ودعا إلى الثورة مخالفًا موقف كافة السوريين برأيه؛ ففي حين كانوا هم يريدون الاستقلال عن تركية بالطرق الدبلوماسية، كان هو لا يؤمن بأنّ هذه الطرق ممكنة معهم، ويفضّل الثورة، على اعتبار العرب قادرين على هذا، إذا نظّموا أنفسهم؛ فالثورة، إن أخفقت، فستمح

١ - غسان خالد، مقابلة: جبران والدين، مجلة المنتدى، عدد ٢، نيسان ١٩٨٢، ص ١٨. هنا لا بدّ لنا من أن نلفت إلى أنّ جبران، في الولايات المتحدة الأمريكية، انحرف في منظّمة سرّية باطنية، هي منظّمة الصليب الوردية (اسمها الكامل: "تنظيم الصليب الوردية القديم الباطني" (ancient et mystique ordre de la rose croix) (A.M.O.R.C.)، ومن أبرز تعاليمها أنّ الإنسان إله في ذاته، يتطوّر، شيئًا فشيئًا، خلال حياته (فهو تؤمن بالتقمّص)، ليصير جزءًا من الله، ويكمل دورته الكونية. من هنا كانت جميع أفكار جبران التي وضعها بالإنكليزية، أي عندما سافر على الولايات المتحدة، هي كتابة شاعرية للتعاليم التي تلقاها، وتعرّف إليها، وأعجب بها، ويبدو أنّه كان يميل، منذ القديم إلى مثل هذه التعاليم. وهنا نشير إلى أنّ هذه المنظّمة قد أعاد فتح أبوابها، في الولايات المتحدة، عام ١٩٠٩، رئيسها آنذاك وهو ه. سبنسر لويس H. Spencer Louis، وصارت تعاليمها تتمّ بالمراسلة، بشكل أساسي. ومن يُعدّ إلى هذه التعاليم يجد أنّها مشابحة، إلى حدّ كبير، لما يقول جبران، وخصوصًا في كتاب "النبى".

٢ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١٧٨ / ٣

٣ - راجع هذا كله في: توفيق الصايغ، أضواء جديدة على جبران، ص ١١٥

سورية الحكم الذاتي، وإن نجحت فستحرّرها.^(١) وكان يرى أنّ الحكومة التركية تدمّر الإسلام، اجتماعيًا وسياسيًا.^(٢) وعندما قام الشريف حسين بثورته عام ١٩١٦، قال جبران: "هي حقًا أمر مدهش... أمر عظيم جبار، أمر حلمت به وعملت لأجله خلال السنوات العشر الأخيرة. إذا حصل العرب على عون الحلفاء، فإنهم لن يخلقوا مملكة فحسب، بل إنهم سيقدمون شيئًا للعالم."^(٣)

كان طموح جبران، في ذلك الوقت، أن يرى ولادة سورية موحّدة.^(٤) ولا بأس من الاستعانة بالغرب في هذا الأمر، ولكنّ على السوريين أن يساعدوا هم أنفسهم أولاً، وإلا كان من العبث أن يتطلّعوا إلى مساعدة تركية، أو غربية.^(٥) لهذا رفض طريقة فيصل (١٨٨٣ م - ١٩٣٣ م) وحكمه، إذ اعتبره أداة في يد الإنكليز، يقاتل في سبيلهم، من غير أن يدري.^(٦) وهاجم إنكلترا، لأنّها أرادت تقسيم سورية قسمين: مسيحية (لبنان)، وإسلامية يحكمها العرب (فيصل)، ذلك "لأنّها هرعت بالطبع لانتهاز الفرصة التي أعطتها للحركة الصهيونية. أربعون ألف يهودي في فلسطين - ورجوعًا ١٩٠٠ عام إلى الوراء! ثمّة أربعة ملايين أو خمسة ملايين سوري، وبينهم مجموع اليهود ٩٢ ألفًا فحسب. غير أنّ ما تعيش إنكلترا لأجله هو الأمبراطورية البريطانية." ويتّهمها بأنّها تضحي بملايين العرب، لتحقيق مآربها.^(٧) ويرى أنّ "إنكلترا على الدوام هي التي أبقتنا عبيدًا."^(٨)

وهاجم جبران الحركة الصهيونية، قال لما ري هاسكل: "أرجو ألا يكون اليهود سيعطون فلسطين. تعرفين ما الذي بدأوا يفعلونه في الحال، أليس كذلك؟ كان السوريون في فلسطين يتضوّرون جوعًا، فانقضّ اليهود الأثرياء من إنكلترا وفرنسة وشرعوا يشترون أراضي القوم المتضوّرين جوعًا. كانوا يحصلون على أراضٍ

١ - المرجع نفسه، ص ١١٩

٢ - المرجع نفسه، ص ١٣٤

٣ - المرجع نفسه، ص ١٤٤

٤ - يقول: "أتضّرع إلى الله أن تؤول هذه الحرب (الحرب الكونية الأولى) إلى تجزئة الأمبراطورية العثمانية، كيما تحيا من جديد دول الشرق الأدنى المسكينة المنسحقة، كيما تفتح الأم سورية عينيها الخزينتين وتحّدق من جديد في الشمس." (المرجع نفسه، ص ١١٧)

٥ - المرجع نفسه، ص ١١٤، ١٢٠

٦ - المرجع نفسه، ص ١٥٤

٧ - المرجع نفسه، ص ١٥٣

٨ - المرجع نفسه، ص ١٤٨، ١٥٢

ثمها أربعون ألفاً بمقدار خمسمئة... أجل، أنا أعتقد أنّ اليهودية ستزول عن وجه البسيطة كلّها. فسيدرك اليهود أنّهم إذا شاءوا أن يقبل بهم الآخرون، فإنّ عليهم أن يتشتتوا ويتفرّقوا بين الشعوب الأخرى ويطلقوا شعباً له خصائص فارقة." (١)

كما ممّيز جبران جبل لبنان عن سائر أجزاء الإمبراطورية العثمانية. قال: "لسنا كباقي السوريين. إنّنا لا نشبههم شكلاً، ومشاعرنا ومشاعرهم تتضارب. إنّ فينا دماءً فرنسية وإنكليزية وأوروبية أخرى منذ زمن الصليبيين. ونحن جميعنا مسيحيون." (٢) ومال إلى الثورة الروسية ميلاً كبيراً، إذ وجدها تتلاءم في معظم وجوهها وتطلعاته. قال: "إنّي أعتقد أنّه في غضون وقت قصير، خمس وعشرون سنة مثلاً، سيخلق وعي الشعوب حكومات تعمل من أجل الشعوب. إنّ الذات العتيقة للجنس البشري آخذة في الموت السريع - والذات الجديدة آخذة في الانبثاق كجبار فتية... إنّ أبواب السماء مفتوحة الآن، وليست على الأرض قوّة تستطيع أن تسدّها... وروح الغد هي البرّ والاستقامة." (٣)

وهكذا لم يتعد جبران، في آرائه السياسية، عن موقفه العامّ، فظلّ يلمح إلى التغيير، وظلّ رافضاً متمرداً.

هـ - تقويم الجنون: يتحصّل لنا من هذا كلّهُ أنّ الجنون، عند جبران، يشمل مرحلة الهدم، ويمهّد للنبوّة، لأنّ لها وجهين متلازمين: "وجهها مشكّكاً هدّاماً يحطم كلّ ما يسيء إلى الفطرة الإنسانية ويشوّه حقيقتها، ووجهها مؤمناً ببناء يعيد لهذه النظرة صفاءها وجمالها." (٤) الجنون تمهيد، إذًا، فيما هو اختراق وكشف عن المواقع الأبعد في جوهر الوجود.

٣ - التألّه/ دفع الإنسان نحو الأقصى:

أ - مفهوم التألّه: "كان جبران يرى في الإنسان ذاتاً إلهيّة... في المسيح كما في أيّ إنسان آخر، تغلّبت على ذاته الضعيفة الحقيرة وكانت لها قدرة العودة إلى دائرة النور الأعلى - أي إلى الله الذي انفصلت

١ - المرجع نفسه، ص ١٤٦

٢ - المرجع نفسه، ص ١٤١

٣ - المرجع نفسه، ص ١٤٦ - ١٤٧

٤ - مصطفى سليم علم الدين، نبي جبران وزرادشت نيتشه، ص ٤٧ - ٤٨

عنه. وهنا يختلف المفهوم الجبراني عن المفهوم المسيحي.^(١) لهذا السبب، رفض جبران أن يرى المسيح شخصاً ضعيفاً، كما رآه الآخرون، بل كان معه متمرداً، ثائراً، جباراً،^(٢) يقترن صوته بالرعد والهواء،^(٣) و"عاصفة جاءت تززع كل شيء لترده إلى أسسه الأصلية."^(٤) إنّه صورة إله جديد، يختلف عن صورة الله القديمة. يقول جبران على لسان فيلسوف فارسي في دمشق: "إنّ إله إسرائيل العتيق الأيام قاسٍ لا يعرف الرحمة، ولذلك يجب أن يكون لإسرائيل إله جديد، إله لطيف رحوم، ينظر إليهم باللين والشفقة، إله ينحدر مع أشعة الشمس ويسير على طريق حدودهم الضيقة، عوضاً عن إلههم القديم الجالس أبداً في كرسيّ القضاء يزن أغلاطهم ويقيس هفواتهم. يجب أن يكون لإسرائيل إله لا يعرف الحسد سبيلاً إلى قلبه، ولا يحتفظ في ذاته بالكثير من سيئاتهم، إله لا ينتقم منهم بافتقاد ذنوب الآباء في الأبناء إلى الجيل الثالث والرابع."^(٥) يحطّم جبران هنا فكرة الله القديمة القائمة على العبد/المعبود، داعياً إلى الله المحبّ الذي يعطي ويصفح. إنّها صورة المسيح بامتياز. والمسيح، عنده، "كلمة الرب إلهنا قد بنت بيتاً من اللحم والعظم وصارت إنساناً مثلك ومثلي. لأننا لم نقدر أن نسمع أنشودة الريح التي لا جسد لها، ولم نر ذاتنا العظمى سائرة في الضباب."^(٦) يعني هذا أنّ المسيح هو الذات العظمى للإنسان - أي أنّه إنسان متأله.^(٧) فهو

-
- ١ - ساسين عساف، مقابلة: جبران بين الشرق والغرب، مجلة المنتدى، عدد ١، آذار ١٩٨٣، ص ٣٨. ونشير في هذا المجال إلى أنّ هذه النظرة إلى المسيح هي نفسها نظرة منظمّة الصليب الوردية التي انتسب إليها.
 - ٢ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (العربية)، ص ٣٧٨
 - ٣ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (المعربة)، ص ٢٠٤، ٢١٣، ٢٤٢
 - ٤ - المصدر نفسه، ص ٢١٤
 - ٥ - المصدر نفسه، ص ٢٢٦
 - ٦ - المصدر نفسه، ص ٢٥٣
 - ٧ - هذا هو رأي منظمّة الصليب الوردية التي انتسب إليها جبران، تكرّره في جميع تعاليمها. فهي ترى أنّ المسيح إنسان اكتملت ذاته، واتّحد بالذات الإلهية، وقد أرسله الله إلى العالم لمهّمة معينة، أنجزها، وعاد إلى الذات الإلهية. لهذا السبب هو جزء منها. وتعتبر أنّ كلّ إنسان في العالم هو مشروع مسيح، ما إن تكتمل ذاته.

"الإنسان المتسامي على الناس"،^(١) الذي عاد إلى العالم مرارًا، وحسب دائمًا غريبًا ومجنونًا.^(٢) إنه "ليس إلهًا تأنسن، بل هو إنسان عاديّ وابن ولادة عاديّة، تمكّن، عن طريق تساميه الروحيّ، ووعيه لذاته الكبرى،^(٣) أن يرتفع من الناسوت على اللاهوت."^(٤) فالميزة الأولى في مذهب تأليه الإنسان هي إيمانه بقوة الفرد اللامحدودة، والميزة الثانية هي الاعتقاد بحتمية التطور البشريّ، والاتجاه نحو الكمال، عن طريق التقمّص المستمرّ.^(٥) الألوهة بنظر جبران، إذًا، "هي الإنسانيّة في أرفع مظاهرها؛"^(٦) والتكامل "جهد إراديّ تصاعديّ، ممكن التحقيق لدى البشر قاطبة."^(٧) من هنا كان تمرّد جبران على الناس وإلههم، فأنزله من عليائه، ورفع البشر من عزلتهم، "لتلقّي الألوهية والإنسانية على مستوى واحد."^(٨) ولهذا السبب كان جبران يركّز في هجومه على المفاهيم البالية في عقول الناس، تلك المفاهيم التي يتوارثونها عن آباءهم بفعل التعلّم، وكلّها، عنده، مفاهيم خطأ، تمثّل برقًا يحجب نور الحقيقة عن العقل. ويظهر في مفهوم ألوهية الإنسان الذي قال به جبران تأثر أيضًا بنيتشه الذي يقول فيه: "ويظهر نيتشه لي أنّه ديونيزيوس الناسك. إنسان متفوّق يقيم في الغابات والبراري، وكائن جبار يحبّ الموسيقى، والرقص، وشقّي أنواع البهجة."^(٩)

١ - المصدر نفسه، ص ٢٣٧

٢ - المصدر نفسه، ص ٢٣٥. ويقول على لسان يوثام الناصري: "فهو لم يكن إلهًا، بل كان إنسانًا مثلنا. ولكنّ فيه تحضّر الأيام ليلاقي لبان السماء." (المصدر نفسه، ص ٢٨٤) ويقول على لسان برقا التاجر الصوريّ: "ولكنّ الناصريّ الشاب لم يكن إلهًا، ويؤملي أن أرى أتباعه يسعون إلى أن يعملوا من هذا الحكيم إلهًا." (المصدر نفسه، ص ٢٨٧)

٣ - هذه الذات الكبرى، في تعاليم الصليب الوردية، هي الذات الإلهية التي تعود إليها جميع الذوات الأخرى في العالم.

٤ - نديم نعيمة، الفن والحياة، ص ٥٣ - ٥٤

٥ - روز غريب، جبران في آثاره الكتابية، ص ١١٣. نشير في هذا المجال إلى أنّ منظمة الصليب الوردية التي سبقت الإشارة إليها تتناول التقمّص بالمعنى نفسه، وقد خصّصت له كتابًا خاصًا في منشوراتها (éditions rosicrutiennes)، عنوانه: مقامات الروح Les demeures de l'âme، كتبه رئيسها، في أيام جبران هـ. سبنسر لويس، فصلّ فيه مفهومها.

٦ - المرجع نفسه، ص ٢٢٩

٧ - غسان خالد، جبران الفيلسوف، ص ٣١٠

٨ - المرجع نفسه، ص ٢٩٠

٩ - جبران وماري هاسكل، نبيّ الحبيب، ١ / ٥٠. وقد ذكر جبران تأثره بهذا الفيلسوف: "على أنّ الشاب الذي كتب دمة وابتسامه قد مات ودُفن في وادي الأحلام، فلماذا تريدون نبش قبره؟ افعلوا ما شئتم، ولكن لا تنسوا أنّ روح ذلك الشاب قد تقمّصت في شكل

ومن البديهي أنّ جبران قد قرأ نيتشه معرّبًا، ونظّمه قرأ كتابه "هكذا تكلم زرادشت"، ولكنّه لم يفهم جوهر فلسفة هذا الفيلسوف الألماني، لأنّه يدعو إلى كلّ ما لا يؤمن به جبران، ونسف الميتافيزياء والماوراء. وستتوقف لاحقًا عند هذا التأثير.

والزمان، عند جبران، "صلة الوصل بين اللانهايتين: الأزل الذي يرى فيه جذورًا إنسانية، والأبد الذي يتلمّس فيه طموحًا إنسانيًا. غير أنّ للأبدية، أي للآنهاية المستقبلية، أفضلية عقلية وعاطفية. فهي المدد البعيد لأمل الإنسان في بلوغ ألوهيته المزروعة فيه منذ الأزل." (١) لقد ألحّ جبران على ألوهية الإنسان انطلاقًا من اعتقاده بألوهيته هو. وصار هذا، بنظره، أمرًا محتومًا. "فما من إنسان إلّا صائر إلى التألّه،" لأنّ كلّ ذات تعود إلى الله الذي صدرت عنه. (٢) وهذه المرحلة "هي مرحلة من الطمأنينة النفسية والفهم العميق والرضى والمحبة الشمولية المسكرة." (٣) إنّه سفر المجنون الذي سقطت براقعه من المادّي المجسّد، إلى السماوي الإلهي المجرّد. (٤) وما "الإله المجنون" إلّا الإنسان المتألّه.

هكذا يولد شعور في الذات، منذ أول وجودها، بشيء خارق فيها. وعندما تعيه وتفهم أبعاده، تنعطف في التاريخ، ويشكّل انعطافها هذا تحولًا جذريًا في الوجود، أو تساميًا عدّه جبران عملاً دؤوبًا، وتجددًا مستمرًا، يؤدّيان إلى صفاء عظيم، هو حال من حالات الإشراق، ترى الذات به الوجود من علّ. ويستدعي هذا الأمر تغييرًا في مفهوم الدين، فغاياته، عند جبران، "هي تحرير الإنسان من الخوف، ومن العبوديّة؛ لأنّ الله محبّة، ولأنّ استبعاد الإنسان هو نقص صريح للمساواة المبدئية والفعلية بين البشر. أي أنّ الحقّ يحزّر الإنسان من إله الإنسان، من الإله الذي خلقتة التصوّرات الذهنية وفقًا لما تحبّ أن يكون الله، لا وفقًا لما هو عليه فعلاً." (٥)

رجل يحب العزم والقوة محبته للظرف والجمال، ويميل إلى الهدم ميله إلى البناء، فهو صديق الناس وعدوهم في الوقت نفسه." (نادرة جميل

السراج، ثلاثة رواد من المهجر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣، ص ٢٨)

١ - غسان خالد، جبران الفيلسوف، ص ١٧٧ - ١٧٨

٢ - نديم نعيمة، الفن والحياة، ص ٤٥

٣ - المرجع نفسه، ص ٤٣

٤ - المرجع نفسه، ص ٤١

٥ - غسان خالد، جبران الفيلسوف، ص ١١٧

ب - جبران ونيتشه: من الواضح أنّ مفهوم التأله يعكس، في بعض جوانبه، تأثر جبران بنيتشه؛ إلا أنّ كلاً منهما يصدر عن بعد مختلف. فجبران شرقيّ، ينجذب باستمرار نحو المطلق. إنّه مرتبط بالبعد الطوباويّ الشرقيّ، حيث أقصى طموح الإنسان أن يعانق الله، ويتّحد به. أمّا نيتشه، فيصدر عن بعد فاستي - تجرّبيّ، طموحه أن يسيطر على العالم سيطرة مطلقة، بعد أن يزيح منه كلّ قوّة غير قوّة الإنسان. نيتشه يعلن، غير مرّة، موت الله والآلهة. إنّه يرفض فكرته تمامًا. أمّا جبران فيؤمن به، ولكنه يريد أن يغير مفهوم الناس له. يقول نيتشه: "إنّ إيمان باسكال Pascal (١٦٢٣ م - ١٦٦٢ م) بالله، يشبه، بشكل رهيب، انتحارًا بطيئًا للعقل."^(١) ويسمّي ذوق العهد العتيق حجرًا بحجم تفاهة النفوس أو عظمتها. أمّا العهد الجديد ففيه رائحة النفوس الضعيفة.^(٢) ويعترف بأنّ الفلسفة الجديدة فلسفة تناقض المسيحية،^(٣) وأنّ التضحية بالله للعدم هو دأب الجيل الجديد.^(٤) كما يرى أنّ الناس صاروا مدجّنين، لأنهم "ينحنون أمام ثلاثة من اليهود كما لا يخفى على أحد، وأمام يهودية (أمام يسوع الناصري، أمام بطرس الصياد، أمام بولس الذي كان يصنع الخيم، وأمام والدة يسوع المذكور، المدعوّة مريم)،^(٥) ويعتبر أنّ رؤيا يوحنا هي "أفزع ما شنّه الانتقام على الوعي من اعتداء مكتوب."^(٦) ويقول في "الخطيئة" (وهي من المعتقدات المسيحية الكنسية الأساسيّة) إنّها "الحدث الرئيس في تاريخ النفس المريضة: إنّها تمثّل، بالنسبة إلينا أسوأ ما قام به التفسير الدينيّ من ضروب البراعة. الإنسان الذي يشقى بسبب ذاته، يشقى لسبب من الأسباب، لسبب فيزيولوجيّ على الأرجح، ويكاد يكون أمره في ذلك كحيوان في قفص."^(٧) ثمّ يعلن على لسان زرادشت موت الله مرارًا: "ألا يعلم بعد هذا الشيخ في غابة أنّ الله قد مات؟"^(٨) ولم يعد هذا الإله القديم،

^١ - Frédéric Nietzsche, **Par - delà le bien et le mal**, trad: inconnu, éd. 10/18, 1975, p. 90

^٢ - Ibid, p. 97

^٣ - Ibid, p. 98

^٤ - Ibid, p. 99

^٥ - فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، تعريب: حسن قبيسي، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٨١، ص ٤٧

^٦ - المرجع نفسه، ص ٤٧

^٧ - المرجع نفسه، ص ٤٦

^٨ - Frédéric Nietzsche, **Ainsi parlait Zarathoustra**, trad: George Arthur Goldschmidt, éd. De poche, -

1974, p. 7

في الواقع، حيًّا: إنَّه من أكثر الأشياء موتًا. ^(١) و"لقد مات الآن كلُّ الآلهة. نريد الآن أن يحيا الإنسان الخارق." ^(٢) ويقول في المسيح: "كان هذا الإله الشرقيّ قاسيًّا، في شبابه، ناقمًا، فأوجد جحيماً لتسلية أصحابه. ثم صار، أخيراً، هرمًا ومتراخيًا ورحيمًا، أشبه بالجدِّ منه إلى الأب، بل أشبه بجدَّة هرمة تتداعى." ^(٣) ويدعو إلى الإلحاد لأنَّ الإلحاد الجديد الصادق لا يتعارض مع المثال الزهديّ، بنظره، بل على العكس، هو "آخر مرحلة من مراحل تطوُّره، وأحد أشكاله النهائية، وإحدى نتائجه الحميمة. إنَّ الكارثة الجلل لفرع من فروع المعرفة ظلَّ يبحث عن الحقيقة مدى ألفي عام، ثم انتهى به الأمر إلى الامتناع عن كذبة الإيمان بالله." ^(٤) ويقول في الكهنة: "ما كبَّلهم بالأصفاة إلاَّ مَنْ دعوهُ مَحْلَصًا، وما أصفادهم إلاَّ الوصايا الكاذبة والكلمات الوهمية. فآه، ليتهم يجدون مَنْ يَحْلِصُهُمْ من مَحْلِصِهِمْ." ^(٥) ويدعو إلى نَبذ المارواثيات، قائلاً: "أتوسَّل إليكم، يا إخوتي، ابقوا مخلصين للأرض، ولا تصدِّقوا مَنْ يُمننونكم بآمال تتعالى فوقها." ^(٦)

أمَّا الإنسان الخارق الذي بشر به، فيصوره "حبلاً مشدودًا بين الحيوان والإنسان الخارق، حبلاً مشدودًا فوق الهاوية." ^(٧) ويحدِّده بقوله إنَّه "الفرد السيِّد. الفرد الذي لا يشبه إلاَّ ذاته، الفرد المتحرِّر من أخلاقيَّة التقاليد والعادات، الفرد المستقلِّ والسوبر - أخلاقي... باختصار، الإنسان ذو الإرادة الخاصَّة المستقلَّة الدؤوب. الإنسان الذي يستطيع أن يقطع عهدًا - ذاك الذي يمتلك في ذاته وعيًا فخورًا هصورًا بما وصل إليه أخيراً بعد لأي، بما تجسَّد في ذاته واندمج بها، وعيًا حقيقيًّا بالحرية والقوة، وشعورًا، في النهاية، بأنَّه وصل إلى اكتمال الإنسانية فيه." ^(٨) أمَّا جبران فيختلف تمامًا عن نيتشه، لأنَّه لم يهاجم الدين، بل هاجم أساليب التدين عند الناس، ^(٩) ورجال الدين لأنَّهم أساءوا حفظ الشريعة وتفسيرها، ولكنَّه احتفظ

١ - Ibid, p. 371

٢ - Ibid, p. 106

٣ - Ibid, p. 369

٤ - نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ص ١٥٤

٥ - Frédéric Nietzsche, *Par - delà le bien et le mal*, p. 122

٦ - Ibid, p. 8

٧ - Ibid, p. 10

٨ - نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ص ٥٥

٩ - غسان خالد، مقابلة: كفى تجنيًا على جبران، مجلة المنتدى، عدد ١، آذار ١٩٨٣، ص ٣٥

بفهمه الشخصي لهذه الشريعة، ولم يُسقطها؛ فالخلل، كما يبدو، بنظر جبران، هو في تفسير الناس لها، لا فيها، أي أنّ الشريعة صحيحة، وهو لا يرفضها كما فعل نيتشه، وبالتالي يتمسك بالله، ولا يدعو إلى رفضه، ولكنّه يرفض النظرة الشائعة إليه. كان يحلم بأن تعانق ذاته ذات الله، ولم يؤمن بالتضحية به للعدم، بل على العكس، هدم العدم، وآمن بالخلود، وذلك عن طريق التقمّص. فبالنسبة إليه، "الحياة ليست أبداً نقيض الموت، ولا الموت نقيض الحياة. فالحياة تعني النموّ. وأن نمو يعني أن نكون في حالة موت مستمرّ. من هنا، كان كلّ موت في حقيقته ولادة جديدة، وانتقالاً في الوجود إلى مرتبة أعلى وأرحب، تمامًا كما أنّ كلّ ولادة ضرب من التقمّص.^(١) وبهذا يتدرّج الإنسان في رحلته نحو الله، ولادةً وموتاً بعد موت في سلسلة متّصلة، فيتسع وعيّه لذاته، دائرة تلو دائرة، حتّى يتناهى بالنتيجة إلى المطلق."^(٢)

على أنّه أخذ بمبدأ الإنسان الخارق الذي طرحه نيتشه، ولكن كما فهمه هو، وكما أراد أن يكون؛ فخلق في أدبه إنساناً جديداً، حطّم به المفهوم السائد للإنسان - ذلك المفهوم التافه الذي يحوّله إلى حجر، أو نصب محطّط. لقد أعلن، كما فعل نيتشه من قبله، "موت الله"، ولكنّه عنى به الله الذي عرفه الكائن البشري جامداً، محنطاً، أو نصباً مقدّداً لا حياة فيه، لأنّ الله، كما يفهمه جبران، ينمو الإنسان معه أمام وجه الشمس، بمعنى أنّهما يتكاملان.

نظراً أنّ نيتشه قد أثر في جبران بأسلوبه، إلى جانب فكرة الإنسان المتسامي، فنيّشه كان شاعراً، وله ديوان شعري. وأسلوبه، خصوصاً في كتاب "هكذا تكلم زرادشت"، ولكن في كتاباته الفلسفية أيضاً، شاعري، فيه من القوّة والغضب ما فيه من التراكيب الشعرية اللافتة. ومن يُقّم بمقارنة بينه وبين كتاب "النبي" لجبران يجد نوعاً من التشابه في أسلوب الكتابين، كما في طبيعة عمل "المصطفى" و"زرادشت". وفي الحقيقة، إنّ موقف جبران من الإنسان ومن الماوراء مناقض تماماً لموقف نيتشه، وإن تكن صورة التفوق التي قال بها هذا الفيلسوف قد استحوذت على فكر جبران، ولكن بطريقة مقلوبة، إذا صحّ التعبير.

^١ - يقول في النبي، مثلاً: "قليلاً ولا تروني، وقليلًا وتروني، لأنّ امرأة أخرى ستلدي." (جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة

(المعزّبة)، ص ١٤٦)

^٢ - نديم نعيمة، الفن والحياة، ص ٥٠

والإنسان الجبراني مزيج من الإنسان الخارق النيتشوي، والمسيح الذي عرفته الديانة المسيحية. بذلك صهر جبران "رزادشت" نيتشه والمسيح في شخصيّة واحدة، تشكّل بانعطافها مرحلة جديدة في تاريخ البشرية، تفجر الإرادة المطلقة التي تهدم وتبني، وتميت وتبعث. لقد انطلق جبران من أرض الواقع، فاستلهم معطيات الذات الجبارة، وارتفع بها إلى أصقاع الصوفية الشفافة التي تخترق كثافات الوجود كلّها، لتنفذ إلى شفافية الذات المطلقة، في حال من الوجود الصافي، والتأمل الحلولي.

٤ - النبوة/ اكتمال الألوهة: يقول جبران في معرض تصنيفه الشعوب: "طموح كلّ شرقيّ هو أن يكون نبياً".^(١) و"النبى" في التقليد الديني، خاصيتان متلازمتان: الأولى هي أنّ نبوءته مفهوم جديد لرؤيا جديدة للإنسان والكون، والثانية هي أنّها تنبئ بالمستقبل وتتحقق.^(٢) والنبوة الجبرانية نبوة إنسانية؛ والفرق بين هذه والنبوة التي تتحصّل للإنسان بتدخّل إلهي هي أنّ النبي المختار "ينفّذ إرادة الله المسبقة الموحاة، ويعلمّ الناس بما أوحى الله له، ويقنعهم به. أمّا جبران، فيحاول على العكس، أن يفرض رؤياه الخاصّة على الأحداث والأشياء، أي وحيه الخاصّ".^(٣) والنبوة، لأنّها مرتبطة بالرؤيا، تأتي من جهة المستقبل. لذلك هي كشف له. إنّها، بتعبير آخر، كشف الإنسان المتألّه الذي يحاول وضع يد الناس على مواضع الألوهة فيهم، ليرفعهم إليه، لأنّ "كلّ ما هو بشريّ لا قيمة له إذا ظلّ بشرياً".^(٤) وليس "المصطفى"، في كتاب "النبى"، إلّا المسيح نفسه، تقمّص صورة جبران ونبوّه، أو أنّها صورة المسيح تحقّقت في جبران نفسه. النبوة، في هذا المنظور، دخول إلى المستقبل، وارتفاع إلى فوق. و"المصطفى" لا يتحدّث إلّا انطلاقاً من المستقبل، ومن رؤيا الألوهة نفسها. يقول هذا "المصطفى" مودّعاً الناس: "ولكنّ هنالك ما هو أحلى من الضحك وأعذب من الحنين بين من جاء إليّ منكم، ألا وهو الكائن غير المحدود فيكم، الإنسان البالغ العظمة فيكم الذي لستم سوى أنسجة

١ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١٦٤ / ٣. ومصطفى سليم علم الدين، نبى جبران وزرادشت نيتشه، ص ٤٠.

٢ - أدونيس، الثابت والمتحول، ١٦٤ / ٣

٣ - المرجع نفسه، ١٦٥ / ٣

٤ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (المعربة)، ص ٣٧٠

وعضلات في كيانه... وعندما رأيته رأيت حقيقتكم وأحببتكم." (١) وهو يعترف لهم صراحة: "لم أكن أصطاد سوى ذواتكم الكبرى السائرة نحو السماء." (٢) والمقصود بالذوات الكبرى الأرواح التي في الإنسان، والتي تُعدّ أجزاءً من الروح الإلهية التي تعود إليها جميع الأرواح بعد الممات، وهي ذات الكون الكبرى: الله. يسكن النبي عالم المثل، وتعيش روحه خلف الزمان والمكان، فلا تتقيّد بهما. إنّه صوت المستقبل الذي يدعو الإنسان للدخول إليه. والنبوة مرحلة ما بعد الجنون، مرحلة الاتصال بالله، والعودة إليه. فالكون، بنظر جبران، يقوم على قطبين سرمديين: الله، وهو الحقيقة الماروائية المطلقة، والإنسان، وهو بذرة إلهية، تحنّ إلى تحقّق ذاتها، بالعودة إلى الله، والذوبان فيه. (٣) فبالنبوة يتحقّق التسامي الصوفي المطلوب للإنسان المتألّه، فيدخل مرحلة التأسيس الجديد. ولا يرى النبي الأشياء ببصره بعد، بل ببصيرته، لذلك لا يتوقّف عند جزئيات الحاضر، ولا عند قشور الماضي، بل يحاول أن يشدّ العالم إلى الآتي الذي يراه هو وحده الحياة وزخم الحياة. إنّه كالمسيح تمامًا: "كلّ ما كان من قبله سابقًا لأوانه قد وجد فيه أوانه." (٤) ومن البديهي ألاّ يفصل بين النبوة والجنون في فكر جبران، لأنّهما متلازمان، متكاملان، كلّ منهما يستدعي الآخر، وكلّ منهما يتّجه نحو المستقبل، ويرفض التحجّر والتقليد. النبوة، إذاً، أرفع محطات الفكر لدى جبران.

٥ - اللغة والأدب/ نحو الحداثة العربية: كان جبران يُكبر أدب العرب، ويرى أنّهم "ابتدعوا لغة وأدبًا أبعد شأنًا بكثير ممّا ابتدعته أيّة أمة في أوروبا." (٥) لذلك هاله أن يرى التحجّر الذي عاش فيه أكثر أدباء عصره وشعرائه، كما هاله شأن اللغة، ورأى أنّ تجديدها أمر محتوم، لا بدّ منه لكي تسري الحياة فيها مجدّدًا، ولا بدّ لها من أن تتفاعل مع فكر الغرب.

١ - المصدر نفسه، ص ١٣٨

٢ - المصدر نفسه، ص ١٤٢

٣ - مصطفى علم الدين، نبي جبران وزرادشت نيتشه، ص ٣٢

٤ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (المعربة)، ص ٢٧٢

٥ - توفيق الصايغ، أضواء جديدة على جبران، ص ١٨١

يقول جبران إنّ "مستقبل اللغة العربية يتوقّف على مستقبل الفكر المبدع الكائن - أو غير الكائن - في مجموع الأمم التي تتكلّم العربية." وهذا الفكر المبدع فيه عزم يدفعه إلى الأمام.^(١) ويرى أنّ اللغة العربية تتأثّر بالغرب، وتضم ما تعتبره مفيداً لكي تتطوّر. "أما الشرقيون، في الوقت الحاضر، فيتناولون ما يطبخه الغربيون ويبتلعونه ولكنّه لا يتحوّل إلى كيانهم، بل يحوّلهم إلى شبه غربيين... إنّ روح الغرب صديق وعدوّ لنا. صديق إذا تمكّنا منه، وعدوّ إذا تمكّن منا."^(٢) وهذه الملاحظة في منتهى الأهمية، لأنّها تدعو إلى التفاعل مع الغرب، ولكنها تركز على الخصوصيات الذاتية العربية، وترفض أن يكون الأخذ عن الغرب، أو التأثر به، تقليدًا أعمى - وهذا الأمر فات الكثيرين. إنّّه يدعو إلى هضم ما يؤخذ عن الغرب، ليفرز في جسد اللغة نسغًا جديدًا، ينعشها ويعيها.

ويرى جبران أنّ العاميّة لا يجوز أن تتفوّق على الفصحى، لأنّ الفصحى "مصدر الكلام ومنبت ما نعدّه بليغًا من البيان."^(٣) وهو، بهذا، يظلّ في موقف وسط بين الداعين إلى الحفاظ على الفصحى التقليدية، كمصطفى صادق الرافعي، وبين الداعين إلى نبذها، كسلامة موسى. ولكنّه موقف فيه الكثير من النضوج، لأنّه ينفذ إلى جوهر المشكلة. وهو هنا يحافظ، بشكل أو بآخر، على عنصر رئيس من عناصر الهوية العربية التي طرحناها في بعض الفصول السابقة.

على أنّ خير وسيلة لإنعاش اللغة هي الشاعر، لأنّه "الوسيط بين قوة الابتكار والبشر؛"^(٤) ويريد بالشاعر المبدع، لا المقلّد. يدعو جبران، هنا، إلى أن يكون استعمال اللغة استعمالاً جديدًا هو الوسيلة المثلى لتجديدها - أو تغييرها - إذا صحّ التعبير. وهو يصرّح بذلك، إذ يقول لماري هاسكل: "في العربية قد خلقت لغة جديدة داخل لغة قديمة كانت قد وصلت حدًا بالغًا من الكمال - لم أبتدع مفردات جديدة بالطبع، بل تعابير جديدة واستعمالات جديدة لعناصر اللغة."^(٥) وكان على حقّ، إذ إنّّه خالف معظم شعراء عصره في استعماله اللغة العربية. فهم، في تجديدهم، سواء كانوا رومنطقيين أو رمزيين، لم يتعدوا

١ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (العربية)، ص ٥٥٤

٢ - المصدر نفسه، ص ٥٥٥ - ٥٥٦

٣ - المصدر نفسه، ص ٥٥٨

٤ - المصدر نفسه، ص ٥٦٠

٥ - توفيق الصايغ، أضواء جديدة على جبران، ص ٣٣

عن جوهر الكلاسيكية، لم يتخطوا البنى التقليدية للكلمة، أو للجملة، وإن خلقوا علائق جديدة للكلمات، بواسطة الصور الفراغية، والذاكرة الجديدة. أما جبران، فقد كان تغييره أكبر منهم، لأنه تمكن من جعل الكلمة تهجس بالمستقبل، وتبوح له. حوّلها إلى أداة لرؤيا تخترق سطح التاريخ؛ وهنا تكمن جدّته. دعا جبران إلى تحرير الأدب من سلطة اللذة أو المصلحة، سبيلاً إلى تحرير الإنسان ودفع عجلة وجوده إلى الأمام. "كأتما تمرّده كان درساً للأديب لكي يتحرّر من نفسه، من لذّته ومطمعه، وكي يتحرّر من طغيان المظهر البشع للحياة في تقطيعاتها الزمنية والجغرافية، ليكون هذا الأديب في النهاية الكائن الحرّ الذي يقود جميع العبيد إلى سدّة الحرّية."^(١)

تأتي هذه الدعوة التي تتناسب وفكر جبران المستقبلي لتحرّر الكلمة من أشكالها الجامدة التي فرضها عليها تاريخ طويل من الاجترار والتكرار. و"تأتي جدّة جبران من انفصاله، في المقام الأول، عمّا نسمّيه عصر النهضة - فلم تكن آثاره، ولا لغته خصوصاً، وليدة هذا العصر أو استمراراً له، وإتّما كانت تفجيراً خاصّاً. مع جبران تبدأ في الشعر العربي الحديث الرؤيا التي تطمح إلى تغيير العالم، فيما تصفه أو تندبه أو تفسره."^(٢) مع جبران، أصبح الشاعر "كلّ مخترع مكتشف"، ولم يعد ذلك الذي "يكتب القصيدة كنوع كتابي، اصطلاح عليه في التقليد الكتابي... لم يعد الشعر، تبعاً لذلك، منحصرّاً في القصيدة الموزونة، المقفّاة، وإتّما أصبح رؤيا شاملة، جديدة للعالم والإنسان، وشكلاً كتابيّاً، موزوناً أو منشوراً، يحتضن هذه الرؤيا،^(٣) يتطابق معها، وينقلها إلى الآخر. وبدءاً من ذلك يضع جبران الأسس الأولى لتحديد الشعر، والكتابة بشكل عامّ، تحديداً جديداً."^(٤) ولعلّ هذا أهم ما في الأمر، فالشعر هنا يصير رؤيا وكشفاً، لا تقطيعاً وأوزاناً وتجيديداً من داخل ذلك. وهذا اتّجاه نحو صلب الحداثة الشعرية، كما سنرى فيما بعد.

"بدءاً من جبران أتيح للشعر العربي أن ينتقل، فجأة بلا تمهيد أو مقدّمات، إلى عالم آخر وراء هذه السطوح التي باخت فيها المشاعر والأفكار - عالم أسرار ومشاعر وتطلّعات جديدة. وفتح جبران في

١ - غسان خالد، جبران الفيلسوف، ص ١٩٤

٢ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٧٩

٣ - في هذا يقول جبران لماري هاسكل: "أنا لست مفكراً، أنا خالق أشكال." (توفيق الصايغ، أضواء جديدة على جبران، ص

(٢٣٤)

٤ - أدونيس، الثابت والمتحول، ٢٠٧/٣

الشعر... مجالاً أتاح بدوره للشاعر أن يشدّه توق إلى معرفة الأسرار، وأن يبدع شكلاً جديداً لما يحيط به، في بهاء الحرّية وسلطانها الكامل.^(١) وما تركيز جبران على فرادة الشاعر، إلاّ لأنّه آمن بأنّ "الشاعر الحقيقي ليس من يقدّم عالماً خاصاً به وحسب، بل من يقدمه عميقاً، جديداً شخصياً، برؤياه - بأبعاده النفسية والإنسانية، وبشكله وبنائه. ومن هذه الزاوية، لم يكن جبران المجدّد الأوّل في الشعر العربي وحسب، بل كان، إلى ذلك، النموذج الأوّل للشاعر والإبداع الشعري بمعناها الحديث.^(٢) وتبقى أهميّة جبران، في هذا المجال، في "البعد الذي أشار إليه، لا في المسافة التي قطعها."^(٣)

٦ - تقويم: كان جبران أوّل من اقتحم عمق التغيير في عصر النهضة، بل ربما كان وحده من أحدث تغييراً جذرياً في الأفكار وأنماط التعبير. فكره مغامرة تتّجه، منخطفةً، نحو مجاهل بعُد عنها الإنسان حين غرق في التقليد. ورحلة جبران تبدأ من الهدم، لتعانق عالماً جديداً، فيه بُعد جديد وحساسية جديدة: بُعد الآتي، وحساسية الرائي الذي يكشف للآخرين عن مجاهل جديدة في النفس والعالم. هكذا تمحور فكره في قطبين: الرفض والنبوة. وكانت هذه الأخيرة طموحه الأقصى، حقّقها على مستويين: الجنون والهدم.

والجنون، عنده، انكشاف تامّ. فكلّ إنسان نبيّ بالإمكان، ما إن يصير مجنوناً. وهو يصير كذلك بانكشاف البرقع الذي يوصله إلى العري، إلى الحال الإنسانية الأولى، حيث البكارة والصفاء اللذان يتيحان استقبال الأشياء في إشراقها وتحليلها التامّ. هكذا يصير الجنون حال تهيؤ لاستقبال الرؤيا. وهو حال مواجهة، لأنّه يضع الرائي أمام المحجوب النظر، وعلى الأوّل أن يحاول رفع براقع الثاني.

بذلك، تتحوّل العلاقة ومفاهيمها، بعد الجنون، بين الإنسان والوجود. تصير العلاقات آتية من جهات الآتي، لا الماضي. يصير استلهاام الأشياء محاولة لاكتشاف أشياء جديدة. هذا السبب، تتغيّر علاقة الإنسان بالله: يصيران كياناً واحداً، لا يتوقّف نموّه. يرفض المجنون، بهذا، الشريعة السائدة، لأنّها لا تلتفت إلى غير القشرة. هي شريعة الماضي النائمة في جليد الموت والثبات، وجبران يريد شريعة الآتي المتحفّزة أبداً لدخول حالات التحوّل الدائم. من هنا، الجنون رفض، لأنّه اكتشاف. ويتجلّى هذا الرفض بلغة ساخرة،

١ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص ٨٤

٢ - المرجع نفسه، ص ٨٢

٣ - المرجع نفسه، ص ٨٣

حادّة، فلسفية الأخلاق، لا تنوي هدم العالم انتقامًا، بل تغيّره انطلاقًا من نمط جديد تراه، وتحاول أن تطبّقه. وتصير لغة جبران غير لغة من حوله، لأنّ لغة الآخرين قبول وطاعة، ولغته هو رفض وتأسيس. إنّها تحترق وتنفذ، فتكشف وتجلو، بسديميتها، ولا تقف عند حدود البيان والزخارف فقط، وهذا ما أراد جبران أن يوضحه في مقاله "لكم لغتكم ولي لغتي".

وبما أنّ الجنون رفض، فهو يتطلّب رفضًا للسائد، من أجل عمليّة تأسيس جديدة. وقد تجلّى هذا الهدم، خصوصًا، في مقطوعة "حفّار القبور"، وجعل جبران من هذا الهدم تساؤلًا، ليقى أفق الكشف مفتوحًا؛ فهو يقول في نهاية كتابه "الجنون": "لمّ أنا ههنا يا إله النفوس الضائعة، أيّها الضائع بين الآلهة؟"^(١) حاول جبران أن يغيّر نظام القيم السائدة، ثمّ أعلن في كتابه "النبيّ" قيام قيم جديدة، هي قيم المستقبل، مستوحاة من شفافية رؤيته النبوية. من هنا، لم يكن هدم جبران عبثيًا، بل تمهيد لعالم جديد. إلّا أنّه، من خلال صورة العدمية التي نقل بها حياة العالم، كان ممهّدًا. صار الهدم نقطة التقاء بين نهاية العالم، والاستهلال الجديد.

والهدم، بمعناه الأوسع، حرّية مطلقة كما رأينا. إنّهُ تكسير كامل الحدود التي توقف حرّية الإنسان في انجذابها نحو المطلق. فهو، من هذا المنظور، حرّية تامّة، تواجه سلطة المجتمع والعالم والقيم. وتكون المواجهة على مستويين: إمّا الرفض التامّ، وهي حال إيجابية، تفضي إلى جعل المرفوض سالبًا؛ وإمّا الخضوع التامّ الذي يظهر بشكل سخرية سوداء - قريبة من سخرية السرياليين المأسوية -، وبشكلٍ سلبٍ يُعدم المرفوض، بإظهار تفاهته، كما فعل "البهلول" في كتاب "السابق".

نفهم من هذا أنّ الإنسان يجب أن يكون هو الشريعة المتطوّرة باستمرار، لأنّه هو المشرّع والخالق. هكذا، يكون مدلول الهدم مواجهة لقمع الشريعة التي تغتصب حياة الإنسان، وتخنق رؤياه الحقيقية. فالخير، بالمفهوم الأفلاطوني، تحجّر في الشريعة، فاستحال إلى نقيضه، أي إلى شرّ مقنّع بالخير يُخضع الناس، وهم خالقوه. يقول جبران: "إذا كان كلّ ما يقولونه في الخير والشرّ حقيقيًا، فإنّ حياتي كلّها سلسلة من الجرائم."^(٢) فرفض جبران، بمعناه الواسع، ناتج عن أنّ الخالق خاضع لمخلوقه خضوعًا تغيب فيه شخصيته

١ - جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (المعربة)، ص ٤٣

٢ - المصدر نفسه، ص ١٧٤

الخلاقية، وينطمس كيانه كإنسان خارق (إنسان - إله). وهو يهدم الرموز التي تفرزها الشريعة كلها، لأنها تعمي الذات عن رؤية الحقيقة الناصعة.

لهذا السبب، رأى جبران الإنسان إلهًا، وأبطل مفهوم الإنسان التقليدي: الإنسان الضعيف، الإنسان المنفعل لا الفاعل، الإنسان العبد. وكان له من نفسه إنسانًا متأهلاً، يتخطى بذاته الجبارة الزمان والمكان، وتحول روحه في المطلق الذي تنتمي إليه، بسبب وعيها بهذا الانتماء. لم تعد السلطة فوق الإنسان، بل صارت تنبع منه - صار هو السلطة والمعيار، فأنزل الله/ المطلق الذي عرفناه في السابق من عليائه، وأدخله إلى ذات الإنسان، فشدّها نحوه. وما تأكيد جبران على المحبة، في كتاباته، إلا تغيير لنمط العلاقات بين السلطة والنفوس. لم تعد علاقة الإنسان بهذه السلطة علاقة سيد بعبد، صارت علاقة الندّ بالندّ، علاقة الخلق بالخلق، والخالق بالخالق. والمحبة حركة عطاء، لذلك تقترن بالخلق الصوفي - الميتافيزيقي، كما أوضح في مفهومه للزواج، مثلاً، إذ على الإنسان أن يتصقّى بالمعاناة، من أجل بلوغه، فكأنّ بها معاناة ولادة، أو معاناة خلق، إذ ينعق الإنسان من أنانيته، ويتخلّى عن شهوة التملك، ليتحد اتحادًا تامًا بالوجود الأكبر الذي هو جزء منه: المطلق. من هنا نفهم قوله في مقطوعة "المحبة" في "النبى": "أما أنت إذا أحببت فلا تقل إنّ الله في قلبي، بل قل بالأحرى أنا في قلب الله."^(١) هكذا يرتفع جبران بالمحبة إلى مستوى الحالات الإشراقية، حيث يتحد الجزء في الكلّ، فيصير وإياه واحدًا من الجنس نفسه، وتكتفي الذات بنفسها، لأنها تصير مطلقًا، لا يأخذها أحد، ولا تأخذ من أحد، وتبلغ حال التخطّي التام.

من هنا، فالنبوة عند جبران أمر مختلف عن مفهوم النبوة العامّ السائد. إنها نبوة الإنسان الذي يحاول أن يقدم مفهومًا جديدًا - مفهوم اختراق كليّ، بوساطة الرؤيا، ومفهوم تغيير، يتجلّى في إشراقية مفارقة. والرؤيا التي تتمّ بوساطتها النبوة الجبرانية وسيلة كشف، بانسلاخ تامّ عن عالم القشور، لرصد المطلق الهائم في السديم الشفيف ومعانقته. وما إيغال جبران في الذات إلا للوصول إلى المعرفة التامة. فالمعرفة، كما جاء على جدران مدينة "دلفي" اليونانية، هي في أعماقنا نحن (إعرف نفسك).^(٢)

١ - المصدر نفسه، ص ٨٨

٢ - هذا ما تكرره تعاليم منظمة الصليب الوردى، ومن الواضح أنّ جبران أخذ هذا عنها ونقله في كتاباته، والدعوة إلى معرفة النفس، على كلّ حال، مقولة لفلاسفة اليونان.

لقد تمكّن "المصطفى" من أن يوجد، بنبوته، صورة الحقيقة العارية، المترقّعة عن عكر الواقع، وجليد الذات الهاجعة في الموت، في عالم "الموتى الأحياء". و"المصطفى" تأسيس صوفيّ لمفهوم مثاليّ، مطلق، يستوعب الحقائق المجردة كلّها، ويفتح باب النبوة على مصراعيه، أمام الذات التي تنتظر استقبالها. أعطانا جبران، في صورة "المصطفى" بديلاً موضوعياً عن ذاته هو؛ ترجم لنا هاجس التحوّل الذي ينبض فيه. وليس مفهوم النبوة إلا وصولاً إلى أقصى ما يطمح إليه الإنسان العربي.

٧ - خاتمة و خلاصة: لقد كان جبران، في عمله كلّه، متمرّداً، خرق السلطة على المستويات كلّها: الدينية (رفض التقاليد الدينية السائدة ورجال الدين)، والسياسية (كره الأتراك ورفض سلطتهم)، والاجتماعية (رفض التقاليد والعادات والمفاهيم السائدة)، والأدبية (رفض تحجّر اللغة والدعوة إلى تجديدها). وعليه، فإنّ المعايير التي دعا إليها تختلف، إلى حدّ كبير، عن المعايير التقليدية، من جهة، وتلتقي في بعض جوانبها مع دعاة التجديد. ولكنّه يتجاوز أفكار أكثرهم، بكونه لا يتوقّف عند العودة إلى الماضي لاستلهاهم نقاط القوّة فيه، بل يطلب نفس الماضي كلّه، لأنّه مليء بالثغرات، ويدعو إلى آت أكثر تكاملاً وتجانساً. ولعلّ رحلة جبران الفكرية، وانفلاتها من القيود التي ظلّت تكبل زملاءه في الشرق كان بسبب تحرّره من ضغط المجتمع الشرقي المباشر، ومن قيود الأتراك الحكام، ورجال الدين المسيحيين والمسلمين، ما أفسح له المجال واسعاً في حرّيته.

وجبران، في كل ما كتب، فتح الباب واسعاً أمام الحداثة العربية، فصوته النبوي كان عزّاب الحركة الآتية في الشرق، مع مجلة "شعر" وحركتها، هذه الحركة التي غيّرت الأدب العربي برمّته، ومثلت أكبر ثورة على التقليد، في كلّ شيء.

الباب الرابع:

حركة الحداثة وخرق السلطنة

١ - مقدمة: كانت الإنجازات التي حققتها عصر النهضة كبيرة ومهمّة، ولا سيّما أنّها أتت بعد انحطاط ذبلت فيه القريحة العربية، وخبث نار حضارتها، بعد طول تألق. وكان أهمّ إنجازات النهضة أنّها فتحت أعين العرب على أنفسهم مجدّداً، وعلى عالم كبير يواجهونه، ويتفاعلون معه، كما ظهر، في الفكر والشعر. وكان طموح النهضة أن تعمل على استعادة الذات العربية من ظلمات الغياب، بفعل تراجع حضورها. بيد أنّ هذه التجربة أخفقت في إعادة تأسيس حضور جديد للعرب، لأنّها لم تحضم تماماً وقع الحضارة العربية، ولا معطياتها. لقد توقّفت تجربتها عند استيحاء إفرازات حياة الغرب، فإمّا رفضت حضارته، معتبرة أنّها تؤذي الذات لو تبنتها بكليتها، أو تبنت بعض آرائها، من غير أن تُظهر من خلالها خصوصية الذات العربية إظهاراً جلياً.

هنا تنتهي إنجازات النهضة لتبدأ مغامرة الحداثة التي كان همّها الأوّل تأسيس حضور عربي جديد في العالم، وإشراك الذات العربية في صناعة التاريخ، وذلك في واقع ممزّق، تعصف به الأهوال من كلّ جانب. لذلك ينتهي عصر النهضة مع ظهور حركة الحداثة، لأنّ هذه الحركة عبّرت عن تجربة جديدة في تاريخ الفكر العربي.

٢ - تحديد الحداثة: لا تعني لفظة "حداثة" هنا القرب الزمني، فهذا تحديد مسطّح للفظّة. كما لا تعني عبارة "القصيدة الحديثة" تلك القصيدة التي يعود زمن كتابتها إلى مرحلة قريبة؛ فقد تكون كُتبت في زمن قريب، وتبقى قديمة جداً. "فالحداثة في الشعر العربي والأوروبي، على السواء، ليست عنصراً تراثياً، كاللغة، والأوزان، والصور، والموضوعات، وما إليها من التقاليد الأدبية التي تدخل في باب موروث الشعر، وإمّا هي مفهوم جديد للشعر، يغيّر كافة المفاهيم التي عرفها التراث، يغيّرها مجتمعة لا فرادى، بقدر ما يغيّر القرن العشرون كافة ما سبقه من عصور في مجموعها، لا كلّ عصر على حدة." (١) وعلينا هنا أن نميّز بين المعاصرة (وهي علاقة محض زمنية، قياساً على الحاضر)، والتجديد (وهي علاقة زمنية وطبائعية، تتعلّق

١ - غالي شكري، شعرنا الحديث إلى أين؟، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٧٨، ص ٨

بطبيعة ما اختلف بالقياس على زمن ما)، والحادثة (وهي عصر جديد ورؤيا جديدة بعيدة عن العلاقة الزمنية المحض).

يرغمنا تحديد الشعرية على المغامرة في عالم الشعر. "وفي مغامرتنا هذه نتجه صوب القصيدة، على أساس أنّها البيت الذي ينزل فيه الشعر ويضيء. ولكن متى تصير القصيدة بيت الشعر؟ الجواب: عندما يسكنها الشعر." (١) وأياً تكن التفسيرات التي تُعطى لهذه الحركة، "تبقّ مغامرة تغيير، تبقّ، أساساً، حركة خلق مستمرة قائمة على الكشف الدائم." (٢) وهي، في الشعر، إبداع وخروج به على ما سلف، وهي لا ترتبط بزمن. فما نعتبره اليوم حديثاً يصبح في يوم من الأيام قديماً. وكلّ ما في الأمر أنّ حديثاً ما طرأ على نظرنا إلى الأشياء فانعكس في تعبير غير مألوف. (٣) وهي ليست شكلاً خارجياً مستورداً، بل "نتاج عقلية حديثة تبدّلت نظرتها إلى الأشياء تبدّلاً جذرياً وحقيقياً، انعكس في تعبير جديد." (٤) كما أنّها ليست مجرد أشكال غير مألوفة، بل تعبر عن "موقف حديث تجاه الحياة." (٥) إنّها، في المحلّ الأوّل، "موقف الحياة والوجود، ورؤيا جديدة للمستقبل." (٦) وهي "كثيراً ما تقترن بالتكنولوجيا بحيث تستعمل الكلمتان بمعنى واحد، ولكنّ الحادثة مرحلة تاريخية جديدة." (٧)

نستنتج من هذا كلّهُ، أنّ الحادثة مرحلة تاريخية جديدة، وهي ترتبط بالتكنولوجيا (أي بالتطور التكنولوجي)، وعليه، فهي ترتبط أيضاً بالمدينة، لأنّ التكنولوجيا هي بنت المدينة، ومثلها شعراء الحادثة، فهم شعراء مدن قبل كل شيء، أيّاً يكن موقفهم من المدينة. لكنّنا لا نوافق الرأي القائل إنّ الحادثة لا ترتبط بزمن، لأنّنا إذا ربطناها بالتكنولوجيا كان بديهياً ربطها بزمن لا يعود البتة إلى الماضي.

١ - فؤاد رفقه، مقال: الشعر والقصيدة، مجلة مواقف، عدد ٣٥، ربيع ١٩٧٩، ص ١٠٩

٢ - نسيم خوري، مقال: الحادثة وحركة الخلق المستمرة، مجلة مواقف، عدد ٣٥، ربيع ١٩٧٩، ص ١١٧

٣ - يوسف الخال، الحادثة في الشعر، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٨، ص ١٥

٤ - المرجع نفسه، ص ١٧

٥ - الموقف نفسه، ص ٨٥

٦ - ريتا عوض، أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي الحديث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨، ص ٩١

٧ - أنطون المقدسي، مقابلة: مقاربات من الحادثة، مجلة مواقف، عدد ٣٥، ربيع ١٩٧٩، ص ٤٠

٣ - الحداثة: المرحلة السياسية: بدأت حركة الحداثة تظهر في مرحلة شهدت تغييرات سياسية وأحداثاً خطيرة في العالم العربي. فبد أن انهارت الدولة العثمانية، تقاسم تركتها الاستعمار الغربي، وتحديدًا تقاسمته فرنسا وبريطانية، بعد أن كان الإنكليز قد رسّخوا أقدامهم في مصر، قبل انهيار العثمانيين، أي منذ عهد الخديوي إسماعيل. ولم يكن ما أقرّه مؤتمر سان ريمو، عام ١٩٢٠، تحت اسم "الانتداب" إلا استعمارًا بلفظ جديد، وذا وجه أكثر تلاؤمًا والعصر. وقد بذل الاستعمار جهده ليطيل زمن سيطرته على الأقطار والمقاطعات التي يحتلّها. فالإنكليز، من جهة، حاولوا الإبقاء على مستعمراتهم، عن طريق ربط المعطيات السياسية بإطارات تتيح لها الإبقاء على سيطرتها في مناطق نفوذها؛ والفرنسيون، من جهة أخرى، قاموا بما هو مماثل. فكانت نتيجة ذلك أن أعيدت إطارات سياسية مشابهة لتلك التي أفرزتها السياسة العثمانية، من قبل. فهؤلاء "حين أخلوا العالم العربي مع الحرب العالمية الثانية، لم يخلفوا إلا بني واشباه بني إدارية وسياسية واجتماعية واقتصادية، مطبوعة بعقلية إقطاعية وسلفية عاتية. وحين جاء الإنكليز والفرنسيون أعادوا هذه البنى إلى أيدي "مسيّريها" القدماء: أي الأسر الإقطاعية و(البورجوازية) الكبيرة وحلفائها الطبيعيين: زعماء الدين."^(١) وزاد الوضع سوءًا تقسيم الدول العربية، الأمر الذي ضرب فكرة الأمة العربية، تلك الفكرة التي كان فيصل وسواه يهتمون بتحقيقها. فقد شعروا بأنّ فكرة القومية العربية هي المستهدفة.^(٢) كما أنّهم السوريون الموظفون الفرنسيين بأنهم "استعملوا الطرق الاستعمارية نفسها التي استعملوها في شمال أفريقية منذرّعين بحكومة وطنية، وأنّهم لم يلتفتوا إلى الروح القومية الناهضة، فوضعوا العوائق أمام اللغة العربية، وحقّضوا قيمة نقد البلاد يربطه إلى الفرنك الفرنسي، وفرّقوا البلاد أحزابًا وشيخًا جعلوها تتخاصم فيناهض بعضهم بعضًا، وعمدوا إلى تدابير الضغط والإكراه مستعينين بوسائل الجاسوسية والسجن والنفى."^(٣)

وقد زاد الوضع العربي سوءًا، بعد جلاء الانتداب، المسألة الفلسطينية. فاهجرات اليهودية إلى فلسطين كانت تجري على قدم وساق، بمباركة بريطانية، مدعومة بوعد بلفور. فسهلّ المنتدبون تدفق الصهيونيين واليهود إليها، وساعدهم على ذلك إنفاق الحركة الصهيونية العالمية مبالغ طائلة لشراء الأراضي،

١ - كمال خير بك، حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر، تعريب: لجنة من أصدقاء المؤلف، بيروت: دار المشرق، ط ١، ١٩٨٢،

ص ٢٧

٢ - فيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب (مطول)، ٨٨٩

٣ - المرجع نفسه، ص ٨٨٥

وإقامة المستعمرات، والضغط على الإنكليز لضرب الحركات الوطنية الداخلية، أو التضييق عليها وخنقها باستمرار. ثم أعلنوا، عام ١٩٤١، في نيويورك، إثر مؤتمر عقده، عن تجنيد طاقاتهم لتحويل فلسطين إلى دولة يهودية.^(١) وكان البريطانيون يدعمون فكرة "الوطن القومي لليهود" التي تحركت الحركة الصهيونية على أساسها، لأنهم رأوا أنّ مثل هذا "الوطن القومي" يحقق للإنكليز مصالحهم.^(٢) وما إن كان العام ١٩٤٨، حتى أجلى البريطانيون، فأعلن الصهيونيون قيام دولتهم في فلسطين، مقتطعين لهم قسماً مهماً من الوطن العربي. وسارعت الدول إلى الاعتراف بتلك "الدولة" الجديدة. كما فشلت الأنظمة العربية المتعاقسة آنذاك في إيقاف اليهود والصهيونيين عن تحقيق مآربهم.

خلال هذا، قامت أحزاب عديدة في الدول العربية، لكلٍ منها اتجاهاتها المميزة، منها محلية ضيقة، ومنها عالمية أو إقليمية. وكان من أهم تلك الأحزاب "الإخوان المسلمون"، و"القوميون العرب"، أو الحركة القومية العربية التي لن تتضح وتكتسب قوةً سياسيةً إلا في القرن العشرين،^(٣) أو، تحديداً، في أواخر القرن التاسع عشر؛^(٤) ولم تخلُ هذه الحركة من النزعة العلمانية.^(٥) وقد أتينا على ذكرها في الفصل السابق. وظهر، بعد هذا، الحزب الشيوعي، باتجاهه اليساري، ثمّ ظهرت القوميات المحلية التي تكلمنا عليها، كالقومية السورية، والقومية المتوسطية، والقومية اللبنانية، وسواها.

ومثلت الأحزاب كلّها دوراً سياسياً ناشطاً في عملية تحريك العقل العربي، وإنهاضه من ركوده. وكان لها، بشكل عامّ، دور على الصعيد الحضاري أيضاً، من قريب أو بعيد. ثمّ ظهرت الحركة الناصرية، بعد ثورة ١٩٥٢، وكانت أهمّ الحركات في حينها. شتت هجوماً عنيفاً على الصهيونية والأمبريالية والاستعمار، وواجهت، في العام ١٩٥٦، هجوماً ثلاثياً على قناة السويس، بعد أن أمّتها حركة "الضباط الأحرار". وكان لهذه الحركة إطار يساري اشتراكي، من نوع جديد، أخضع لمتطلبات الجماهير المصرية، واتصف بنزعة تقدّمية. وتوصّلت هذه الحركة إلى إعلان "الجمهورية العربية

١ - أحمد أبو حاقّة، الالتزام في الشعر العربي، ص ٢٩٥ - ٢٩٦

٢ - ناجي علوش، الحركة الوطنية الفلسطينية، بيروت: مركز الأبحاث الفلسطينية ورابطة أدباء الكويت، ١٨٧٤، ص ٤٥

٣ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣١١

٤ - المرجع نفسه، ص ٣١٣

٥ - المرجع نفسه، ص ٣٢٧

المتّحدة" من الثلاثي: مصر - سورية - اليمن الجنوبي، عام ١٩٥٨، وكان هذا أعظم إنجاز في العالم العربي في حينه. بيد أنّ هذه الوحدة لم تدم، بل انهارت في العام ١٩٦١، ثمّ تراجع مدّ السياسة الناصرية، شيئاً فشيئاً، ولا سيّما بعد الهزيمة التي مني العرب بها في العام ١٩٦٧، فاحتلّ الإسرائيليون مناطق واسعة من الأردن (الضفة الغربية)، وسورية (الجولان)، ومصر (سيناء).

وظهر حزب البعث الذي أسّسه ميشال عفلق، وقام على أساس اشتراكيّ أيضاً، وأنّصف بالتقدّمية، وبالنزعة القوميّة العربية. وهذا واضح في رسالة ميشال عفلق المؤسّس إلى الوزير الأميركي المفوض في سورية، في ٢٣ آذار ١٩٤٥، إذ قال إنّ "مكتب البعث العربي... ينطق باسم العرب القوميين."^(١)

اعتبر هذا الحزب أنّ الوحدة والاشتراكية هما المثال الأعلى للمجتمع وجماهيره. وفي هذا يقول عفلق: "فتوحيدنا إذاً بين الوحدة والاشتراكية هو مثل إعطاء جسم لفكرة الوحدة. الاشتراكية هي الجسم، والوحدة هي الروح، إذا صحّ التعبير والتشبيه."^(٢) كما رأى الحزب أنّ هدفه هو السعي إلى "بعث عربي".^(٣) وكان هذا الحزب، عند تأسيسه، "أول حزب اشتراكي في العالم العربي"،^(٤) كما يقول مؤسّسه، استقطب أنظار عدد كبير من المؤمنين بالتقدّمية.

وهذه الحركات والأحزاب السياسية كان لها كبير تأثير في موقف العرب الحضاري العامّ، وظهرت معالمها العديدة في تيّار الحداثة، والحركات الممهّدة لها.

٤ - الحداثة: الوضع الحضاري: كان الوضع العربي، من الناحية الحضارية، متردّياً إلى حدّ كبير، وغير ثابت. فثمة معطيات جديدة فرضها الواقع الجديد على الإنسان العربي؛ إذ راح الفكر ينتقل، شيئاً فشيئاً، من طبقات الخاصّة والإقطاعيين الكبار، إلى أوساط العامّة والمزارعين الصغار، أو، بالأحرى، إلى تلك الأوساط التي يدعوها اليسار "الكادحين"، أو "البروليتاريا". فقد تسرّبت الثقافة إليهم، شيئاً فشيئاً، ولم يعودوا يقبلون بالحال المتردّية. وكانت عمليّة الوعي هذه حافزاً مهمّاً على تحريك عقول كثيرة، في مجال تحسين الأوضاع.

١ - ميشال عفلق، البعث وقضية فلسطين، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٣، ص ٩

٢ - ميشال عفلق، معركة المصير الواحد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٦، ١٩٧٤، ص ٦٢

٣ - المصدر نفسه، ص ٦٣

٤ - المصدر نفسه، ص ٤١

من جهة أخرى، راحت حياة المدنيّة الراححة تحت ثقل المادّة، والوقت، والعلاقات الإنسانيّة المتقطّعة، تطغى شيئاً فشيئاً، بعد أن فرض انتقال الأوساط الريفيّة (والقروية) إلى المواقع المدنيّة للعمل، وكسب لقمة العيش. وكان هذا الانتقال انتقالاً من محيط هادئ وصغير ومترايط، إلى محيط من نوع آخر، مليء بالضجيج والصراع، كبير إلى حدّ يغيب فيه الإنسان، حتّى يضيع في الزحام، وما من مجيب،^(١) ويصير شيئاً تافهًا، لا يلتفت إليه أحد، ولا اسم له،^(٢) يرمى وحيداً في معركة هائلة، لم يعتد عليها، حيث الإنسان مسخ متعدّد الأشكال، يقتل أخاه، ولا يمجد إلاّ القوّة، وحيث مثال الإنسان الحقيقيّ غاب،^(٣) وحيث لا شيء سوى عابرين كأغنية حزينة، ومصاييح الطريق،^(٤) تلتفتّ حول العابر لتمضغ قلبه وتقتله،^(٥) على حدّ تعبير الشعراء.

هذا الانتقال الذي وضع الإنسان وجهًا لوجه أمام انفراط شخصي، في مكان لم يعد يجد فيه تريباطًا، ولا تواصلًا، أخذ يترك آثاره بشكل حاسم على أفراد عانوا همومه، بعد أن نزحوا من الريف، كبدر شاكر السياب (١٩٢٦ م - ١٩٦٤ م) (القصائد: في السوق القديم - مرثية جيكور - جيكور والمدنية - تمّوز جيكور، إلخ.)، وأحمد عبد المعطي حجازي (ولد عام ١٩٣٥) (ديوان: مدينة بلا قلب)، وخليل حاوي (١٩١٩ م - ١٩٨٢ م) (القصائد: نعش السكاري - ليالي بيروت - المجوس في أوروبا^(٦)) - جنّية الشاطيء، إلخ.)، وغيرهم.

ويمثّل هذا الانتقال صراعًا جديدًا، دراميًّا إلى حدّ كبير، يختلف عن طبيعة التجربة الرومنطيقية المسطّحة والسوداوية، وإن التقى معها في بعض النقاط. فالهّم الحضاري هنا طاع، أكثر منه في الحركة الرومنطيقية. كما أنّ غاية الإنسان هنا ليست عرض تشاؤمه، انطلاقًا من موقفه من المدينة، ولم يكن حلّه

١ - أحمد عبد المعطي حجازي، ديوان أحمد عبد المعطي حجازي، بيروت: دار العودة، ١٩٧٣، ص ٣٨١ - ٣٨٢ (قصيدة: لا أحد)

٢ - المصدر نفسه، ص ١٨٨ - ١٨٩ (قصيدة: أنا والمدنية)

٣ - صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٧٢، ص ٢٦١ / ١ وما بعدها (قصيدة: مذكرات الصوفي بشر الحافي)

٤ - بدر شاكر السياب، ديوان بدر شاكر السياب، بيروت: دار العودة، ١٩٧١، ص ٥٠٩ / ١ (قصيدة: المومس العمياء)

٥ - المصدر نفسه، ص ٤٨٦ / ١ (قصيدة: مدينة بلا مطر)

٦ - كتبنا لفظة "أوروبا" بألف طويلة ولم نكتبها بالتاء، لأنّها وردت كذلك في عنوان القصيدة.

بالهروب منها إلى الطبيعة، وإن ذكرها مرارًا. المسألة هنا ليست مسألة تفاعل أو تشاؤم، بل مسألة غوص على جوهر القضية، على أعماق جذور الواقع، في محاولة لتغييرها، أو، على الأقل، لإيجاد بعد جديد يحقق مصالحة بين الإنسان والواقع. إنَّ أصل الافتراق هنا بين الرؤيا الرومنطيقية للمدينة ورؤيا الحداثة لها هو في طبيعة الموقف. فالحداثة تواجه وتطرح مشروع تغيير - وهذا شبيهه، إلى حدّ كبير، بالموقف السريالي -، في حين أنَّ الموقف الرومنطقي فراري - سلمي، يخرج من الواقع.

٥ - خرق بني السلطنة التقليدية في حركة الحداثة:

أ - الإنسان والعالم: كان القرن العشرون، بكامله، بالنسبة إلى الشاعر العربي المعاصر، تطلُّعًا إلى الحياة والحريّة.^(١) ولهذا كانت أكثر طروح عصر النهضة بحثًا عنها، بشكل أو بآخر، وخصوصًا مع جبران، كما رأينا. ثمَّ جاء جيل الحداثة، فحمل هذا الهمَّ عنوانًا لتحركه، ودخل في مغامرة عظيمة، لكي يبني، انطلاقًا منها، وعيًا عربيًّا جديدًا. وهو، إذ اكتشف الخلل العميق في عالمه، ثار على أهمِّ أسبابه: العقلية التي أوصلت إليه. ومن هنا الطابع المأسوي في الشعر الحديث.

يقول صلاح عبد الصبور (١٩٣١ م - ١٩٨١ م): "لستُ شاعرًا حزينًا، ولكنني شاعر متألم. وذلك لأنَّ الكون لا يعجبني، ولأنيّ أحمل بين جوانحي كما قال شللي (١٧٩٢ م - ١٨٢٢ م) شهوة لإصلاح العالم."^(٢) ويقول: "إننا نتألم لأننا نحسُّ بمسؤوليتنا، ونعرف أنَّ هذا الكون قدرنا."^(٣) يعني هذا الكلام أنَّ الطابع المأسوي هو بسبب اكتشاف الخلل في العالم ورفضه، من جهة، وبسبب المسؤولية التي يشعر بثقلها الشاعر، من جهة أخرى.

الموقف الجديد، إذًا، موقف تمرد وثورة على ما كان، وما هو الآن. والتمرد، كما يقول البياتي (١٩٢٦ م - ١٩٩٩ م)، "هو الإنسان في حقيقته الحيّة."^(٤) والشاعر نفسه - كمشروع، ومحاوله، وثورِي - "نقيض الموت، وبديل له، وانتصار عليه."^(٥) ويقول أدونيس (ولد ١٩٣٠ م): "فالشاعر، تحديداً، ثائر.

١ - أدونيس، زمن الشعر، بيروت: دار العودة، ط١، ١٩٧٢، ص ١٠٩ - ١١٠

٢ - صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، ٣ / ١٣٥

٣ - المصدر نفسه، ٣ / ١٣٨

٤ - عبد الوهاب البياتي، ديوان عبد الوهاب البياتي، بيروت: دار العودة، ١٩٧٢، ٢ / ٣٠

٥ - المصدر نفسه، ٢ / ٨٤

وليس شاعرًا من ليس نائزًا.^(١) ويرى أنّ "الشاعر يتوحد بالثورة والحريّة، بحيث يطمح إلى رؤية الإنسان بلا طبقات ولا دولة، فلا يسيطر إنسان على آخر، وتسود الحريّة محلّ السلطة."^(٢) وفي الواقع، تغيير العالم هو في أساس الحدس الشعري الحديث.^(٣) وربما كانت شخصيّة "مهيار الدمشقي"، عند أدونيس، أكثر من يمثّل لنا هذا، فهي وليدة وعي اختمر في ذات الإنسان، وتشكّل في رؤيا جديدة، ووعي جديد للأشياء. إنّها "أسطورة تنطلق بدءًا من أزمة الشاعر كفرد يعيش في القرن العشرين، ويعاني على مستوى ثانٍ تجربة التحوّل والتحرّك التي يعيشها العربي (كذا)، كما يعاني، على مستوى ثالث، أزمة الإنسان إذ يواجه المعضلات الكونيّة كالموت والحياة والحب."^(٤)

لقد كانت صورة الإنسان التقليدية المرتبطة بقواعد السلطة الصارمة هي ما هدف جيل الحداثة إلى تدميره. لم يعد التنظيم الكلاسيكي الصارم للعالم مقبولًا، عند هذا الجيل. لم يعد العالم أمرًا مقبولًا بشكل بديهيّ، نفعه ونمّجه وتنظيمه، لذا رفضت الحداثة التنظيم الكلاسيكيّ وعالمه. كان همّ التجربة النهضويّة أن تعيد يقين العالم، كما صوّره الاتّجاه الكلاسيكي: أن يصل الإنسان إلى معانقة الله، أو الاتّحاد به في أحسن الأحوال. هذا يقين النهضة عمومًا، وهو يقين قبول، طموحه أن يصوغ العالم على شكل منظّم، يرضي الله. إنّ طموح يترك الإنسان بشريًّا، مسيرًا إلى حدّ كبير، تبقى حدود حرّيته في القبول النهائيّ والمطلق بالله، كما عرفته عصور العرب، مصدرًا لكلّ شيء.

مع الحداثة، تعيّر الموقف، إذ بحث الشعر الحديث، مع بعض رواده، في التخلّص من بشريّة الإنسان،^(٥) والبحث عن كيانيّة جديدة له.^(٦) وكان ثمّة إجماع "على أنّ الإنسان هو موضوع الشعر، وعلى رفض الواقع وتخطيمه بوساطة الحلم والرؤيا."^(٧) فما يهمّ الشاعر الحديث هو "أن يُؤنّسَ العالم بعد أن

١ - أدونيس، زمن الشعر، ص ١١٦

٢ - المصدر نفسه، ص ١١٨

٣ - أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٣١

٤ - خالدة السعيد، حركية الإبداع، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٧٩، ص ٢١. وراجع أيضًا: وليم الخازن ونبيه اليان، كتب وأدباء،

صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٧٠، ص ٢٤ - ٢٩

٥ - مناف منصور، عقلية الحداثة العربية، بيروت: مكتبة صادر، ١٩٨٦، ص ٤٦

٦ - المرجع نفسه، ص ٥٣

٧ - المرجع نفسه، ص ٦١

استعداد سيادته، ويفرغه من مضمونه الحيواني والغيبّي، ليبنى حضوراً جديداً." (١) وما انتقال الشعر إلى طرح هموم الفلسفة إلا اعتراف شرعي "بأنّ الدين لم يعد قادراً على أن يقدم الزخم الروحيّ للأمة، وهو، من جهة أخرى، موازٍ لانتقال الأمة إلى نهج القومية والعلمانية عن طريق نظام سياسي - اجتماعي." (٢) لهذا السبب، لم يعد غريباً أن نرى الشعراء يتمردون على الله ينبوع اليقين والسلطة التقليديين:

"نَمْضِي وَلَا نُصْغِي لِذَاكَ الْإِلَهِ

تُفْنَا إِلَى رَبِّ جَدِيدٍ سِوَاهُ." (٣)

أو:

"يَا أَيُّهَا الْإِلَهِ..."

كَمْ أَنْتَ قَاسٍ مَوْحِشٌ يَا أَيُّهَا الْإِلَهِ." (٤)

أو:

تَنْخَفِضُ السَّمَاءَ أَعْلُو، وَأَبْقُرُ السَّمَاءَ

لَا...

تَنْخَفِضُ أَرْتَفِعُ وَأَطْرُقُ الْبَوَابَةَ، أَرْتَجِفُ، وَأَرْتَمِي، أَهْزُ اللَّهَ

أَضْرِبُهُ!" (٥)

أو:

"مَا عِقَابُكَ؟ لَا أَنْتَ لَا أَحَد." (٦)

١ - المرجع نفسه، ص ٩٧

٢ - المرجع نفسه، ص ١١٢

٣ - أدونيس، الآثار الكاملة، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٧١، ١ / ٥٠٠

٤ - صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، ٣١ / ١

٥ - أنسي الحاج، لن، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٧١

٦ - المصدر نفسه، ص ٧٨

كانت الحداثة في الغرب مغامرة نفس شكّاعة، قلقية، أعادت النظر في القيم كلّها،^(١) وعانت مرارة السقوط، وحينئذٍ إلى البراءة، بهدف استخراج الحقائق الجديدة. إنّها تجربة في عالم شاءته الذات على شكلها، لا على شكل الله.^(٢) وكانت الحداثة في الشرق أيضًا تجربة نفس شكّاعة، تعيد بناء العالم على شكلها هي، وإن افتقرت في نقاط متعدّدة مع الحداثة الغربية. فقد جاءت حركة الحداثة العربية "وكأَنَّها الحركة الإصلاحية الجديدة والمميّزة التي اتخذت الشعر بديل الدين ميدان عمل."^(٣) وكان هذا التحوّل أخطر تغيير على الإطلاق، لأنّه كسر القاعدة القديمة لمفهوم الوجود. فالعالم القديم ومفهومه لم يعودا يقدّما للذات يقينًا حقيقيًا وقاعدة للوجود، لذلك كان البحث عن مفهوم جديد ملحقًا، وسط الضياع الرهيب الذي يعانیه الإنسان، فإذا "العتمة والدمار والتحلّل هي المظاهر المباشرة للرؤيا الحديثة"، وهي، بلا شك، "رؤيا سوداء غامضة، يلقّها الضباب، على النقيض من الرؤيا السابقة التي استهدفت الإنارة الكاملة."^(٤) في هذا المجال، يمكننا اعتبار الحداثة "أزمة الضمير التعس"، تتلمّس أسسًا لعالم آتٍ، من داخل عالم ينهار، وتطمح إلى خلق إنسان جديد، هو "سيد العالم"، وإله جديد، هو غير الإله الطاغية، أو إله السلطة كما عُرف من قبل. هكذا رمت الحداثة إلى إقامة الجنّة على الأرض، وإلى "إلغاء الثنائيات بين الأرض والسماء، بين الإنسان والمطلق، بين الجحيم والجنّة، بين العبد والله، فليس غير الإنسان، وكلّ سماء أو جنّة أو مطلق لا يمكن إلّا أن يكون إنسانيًا."^(٥) ف"كلّ أرض سماء،"^(٦) على حدّ تعبير أدونيس. ولكنّ الحداثة العربية لم ترفض مفهوم

١ - يقول بول فاليري: "الإنسان يقول لله: عليّ أن أرضي نفسي أو أدمرها. وهذه الفكرة تبدو صحيحة إلى حدّ أنّ الإنسان جعل الله يقولها على النحو الآتي: عليك أن ترضيني أو تدمّر." (Paul Valéry, *tel quel*, v.2, p. 196) ويهاجم الماروا، معتبرًا أنّه سبب سوء فهم الأشياء، وأنّ فلاسفته مسؤولون عن سوء الفهم. (Ibid, v.2, p. 215) وتشكّل "أناشيد المالدورور" Les chants de Maldoror لـ لوتريامون Lautréamont (إيزودور دو كاس Isidore Ducasse) (١٨٤٦ م - ١٨٧٠ م) صورة صارخة لرفض القيم، وكذلك معظم مواقف السرياليين من الله.

٢ - مناف منصور، عقلية الحداثة العربية، ص ١٢٥

٣ - المرجع نفسه، ص ١٢٨

٤ - غالي شكري، شعرنا الحديث إلى أين؟، ص ١١

٥ - مناف منصور، عقلية الحداثة العربية، ص ١٥٥

٦ - أدونيس، الآثار الكاملة، ٨٧ / ٢

الله لتدعو إلى العدم، كما هي الحال مع حداثة الغرب، بل رفضت مفهوم الله الذي استعبد الإنسان.^(١) وكلما تعاضم دور الإنسان، ضؤل حجم الإله الطاغية. من هنا، فالذات قبل الحقوق الإلهية:^(٢) "أبحث عمّا يوحد نبراتنا - الله وأنا، الشيطان وأنا، العالم وأنا، وعمّا يزرع بيننا الفتنة."^(٣) أو:

"مَوْتُ إِنْ لَمْ تَخْلِقِ الْإِلَهَةَ

مَوْتُ إِنْ لَمْ تَقْتُلِ الْإِلَهَةَ."^(٤)

أو:

"ماتَ إِلَهٌ كَانَ مِنْ هُنَاكَ

يَهْبِطُ مِنْ جُمُوعَةِ السَّمَاءِ.

لَرُبِّمَا فِي الدُّعْرِ وَالْهَلَاكِ

فِي الْيَأْسِ وَالْمَتَاةِ

يَصْعَدُ مِنْ أَعْمَاقِي الْإِلَهَةَ."^(٥)

كما "أنّ رفض الإله المشرقي الموروث لم يكن لتبني إله الغرب الآليّ، بل لبحث عن إله أغنى بالروح وبالمصالحة مع الإنسان."^(٦) وتتمثل العقدة الأساسية التي يعانيتها الضمير الشعريّ العربيّ الحديث "في الصدام الممزق الناتج عن تغيير الاتجاه في سهم الرؤية العربية، هذا التغيير سجّلته حركة الحداثة عندنا التي حاولت أن تنتفض فوق الجدار المسدود لتنقل الوجدان العربي من المصالحة والتوفيق مع روح العصر الوافد إلى ريادة مواقف جديدة"^(٧) يحقّقها إنسان جديد مقتنع عن الانشداد إلى تعاليم الله.^(٨)

١ - مناف منصور، عقلية الحداثة العربية، ص ١٦٤

٢ - المرجع نفسه، ص ١٦٩

٣ - أدونيس، الآثار الكاملة، ١ / ٤٦٥

٤ - المصدر نفسه، ١ / ٤٧٠

٥ - المصدر نفسه، ١ / ٣٦٣

٦ - مناف منصور، عقلية الحداثة العربية، ص ١٧١

٧ - المرجع نفسه، ص ٢٢٢

٨ - راجع قصيدة "حوار": أدونيس، الآثار الكاملة، ١ / ٣٦٧

كانت المسألة، إذًا، مسألة انبعث جديد يتيح للعالم العربي وإنسانيته أن يشارك مجدّدًا في مسيرة الحياة والخلق، ويتغلّب على مصاعب مجتمعه كافة. يقول يوسف الخال (١٩١٧ م - ١٩٨٧ م): "هذا التناقض بين كوننا شكلاً في العالم الحديث وبين كوننا جوهرًا في خارجه، يضطرنا إلى معاناة قضايا مجتمع قديم في عالم حديث، ومعاناة قضايا عالم حديث في مجتمع قديم. ففي التعبير عن معاناتنا تلك نعرض أنفسنا لإنتاج أدب يجده القارئ العربي مستوردًا، غريبًا." (١) ويقول: "حضارة الإنسان واحدة لا تتجزأ، وكلّ انفصال عنها موت. فإذا أردنا أن نحيا، علينا أن نتصل وأن نفتح." (٢) وفي هذه المسألة، يقول صلاح عبد الصبور: "كلّ فنّان لا يحسّ بانتمائه إلى التراث العالمي، ولا يحاول جاهدًا أن يقف على إحدى مرتفعاته، فنّان ضالّ... (٣) الثقافة، إذًا، تراث حيّ، متّصل بين الماضي والحاضر، متّجهة إلى المستقبل." (٤) وكانت مجلة "شعر"، أساسًا، ترمي إلى هذا، وتصرّح به باستمرار: "وجودنا كان لردم الهوة المفتوحة في عصرنا بين وعي متقدّم وواقع متأخّر." (٥) ولا يتمّ بعث الإنسان العربي إلّا بقتل سلطة الماضي ورموزها. ويستدعي هذا العودة إلى الذات، ومحاسبتها للخروج من ترسّبات الانحطاط، فتنشأ حضارة جديدة على أسس صالحة ونقية؛ (٦) ولعلّ هذا هو مفاد قصيدة: "السندباد في رحلته الثامنة" لخليل حاوي. على أنّ تحطيم رموز سلطة الماضي التي تقف عائقًا في وجه الوثوب إلى الأمام يحتمّ خرق قواعد السلطة التي قمنا بدراستها في الفصول السابقة. وهنا تمّ تدمير مفهوم الله/ المطلق، الله/ السلطة، كموقف حضاري جديد بديلًا من الموقف القديم، ما أدّى إلى القلق والرعب وحسّ الفاجعة في القصائد الحديثة، لأنّه موقف بحث لم يصل بعد إلى الهدف المنشود؛ "فالشاعر العربي الحديث واجه مسؤولية تفسير العالم وإعادة تنظيم علائقه.

١ - يوسف الخال، الحداثة في الشعر، ص ٦. وقارن: مجموعة محاضرين، أعمال مؤتمر روما، بيروت: منشورات أضواء، ١٩٦٢، ص

٣٧ - ٣٨

٢ - المرجع الأوّل نفسه، ص ٩. هذا رأي الشاعر الإنكليزي ت. س. إليوت T. S. Eliot الذي يقول إنّ على الشاعر، عندما يكتب، أن يستحضر التراث الأوروبي بكامله، من باندار Pindare حتّى أيامه هو. وقد حاول تطبيق هذه المقولة في قصيدته "الأرض الخراب" The waste land. ومن الواضح أنّ موقف يوسف الخال متأثر له.

٣ - صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، ١٤٥ / ٣

٤ - المصدر نفسه، ٢٠٢ / ٣

٥ - هيئة التحرير، مقال: الأزمة الشعرية العابرة (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ٢٩، شتاء - ربيع ١٩٦٤، ص ٦

٦ - مناف منصور، عقلية الحداثة العربية، ص ١٣٧

لكنّ موقفه من الكون لم يتبلور بعد... غير أنّه، مع ذلك، يشقّ طريقه وسط اللعنة والرعب، ويعيش في ملكوت العبث، حيث لا معنى للكلام. لقد فشل العقل في منحه الخلاص (الكلاسيكية)، وفشلت الطبيعة (الرومنطيقية)، وهذا هو مقذوف في العالم، غريباً، وحيداً، وما من وسيلة يتحدّى بها قوى العالم المعادي غير الرفض. وإذ يتخلّى عن هذا العالم وعلائقه يجد نفسه منفياً ولا وطن له. ^(١) ومن هنا نفهم كلام أنسي الحاج (١٩٣٧ م - ٢٠١٤ م) في تجمّع رواد "شعر" حين قال إنهم "متمردون"، قصائدهم طلاق ونفي، وكلّ يوم يمرّ عليهم هو ابتعاد، وإنهم يسكنون "في أحشاء الفاجع". ^(٢) يقول أدونيس:

"مهيارُ مكتوبٌ على الوجوه

أُغْنِيَةً تزورنا خِلْسَةً

في طُرُقٍ بيضاءٍ مَنْفِيَّةٍ

مهيارُ ناقوسٌ من التائهين

في هذه الأَرْضِ الجَلِيلِيَّةِ". ^(٣)

وفيما خاض الشاعر الحديث صراعه مع السيادة الأجنبية، خاض صراعاً مع القوالب السلفية للتحرّر منها. ^(٤) وهكذا ظهر عراك بين عالم الجمود والقبول الذي طرحته السلطة السلفية، وبين عالم التحوّل والتغيير الذي طمح إليه الإنسان الحديث. كما ارتبطت هذه الجدلية بالشعر وصراعه مع التقليد وسلطة الماضي.

على أنّ الواقع السياسي السيئ كان دائماً مثار نكسات وآلام للمثقف العربي. فهو يواجه باستمرار "مأساة الخيبة في عصرنا هذا بعد أن تكشّفت آمال هذا الجيل في بعث الحضارة العربية عن سراب. فقد عرف الجيل الماضي مرحلةً آمن بأنّها حبلى بأحداث جسام، ستولّد الانبعاث الجديد للحضارة العربية. وكانت الفجيعة فجيعتين: الأولى هي في أنّ الواقع لم يتغير بناء على الرؤيا، والثانية هي بمنزلة سؤال في

١ - خالدة السعيد، مقال: بوادر الرفض في الشعر العربي الحديث، مجلة شعر، عدد ١٩، صيف ١٩٦١، ص ٦٣

٢ - أنسي الحاج، مقال: الأسئلة المميّنة (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ٢٧، صيف ١٩٦٣، ص ٧ - ٨

٣ - أدونيس، الآثار الكاملة، ١/ ٣٣٣

٤ - أدونيس، زمن الشعر، ص ١١١

الضمير العربي: كيف تخدع الرؤيا مع أنّ لها يقيناً يعلو على يقين الواقع؟^(١) ومن البديهي أن يعاني الشاعر الحديث أحزان هاتين الفجيعتين، طالما أنه "ملتزم قضية الإنسان والحضارة."^(٢) فبعد أن كانت الوحدة بين اليمن الجنوبية ومصر وسورية، عام ١٩٥٨، محطّ آمال العرب، ما لبث انفصامها، عام ١٩٦١، أن كشف عن الخلل العميق الذي لفّ السياسة العربية، فتجلّت الوحدة المذكورة هامشية، مسطّحة، عجزت عن صهر الجواهر، وتوقّفت عند تقريب الأعراس.^(٣) "ولم تكن هزيمة حزيران المروعة عام ١٩٦٧ سوى نتيجة حتمية لممارسات الأنظمة العربية طوال عقدين من الاحتلال الإسرائيلي."^(٤) وقد عبر خليل حاوي عن ذلك خير تعبير في مطوّله الرائعة "لعازر ١٩٦٢" التي كانت نبوءة سوداء بحرب حزيران. كما كانت أحداث لبنان، منذ ١٩٧٥، صورة لسوء سياسة الأنظمة العربية، وعجزها عن حسم أمر التناقضات فيما بينها.

كان هذا الواقع السياسي الرهيب، أساساً، صورة لواقع حضاري يجب تغييره. وقد أشار أنسي الحاج إلى ذلك قائلاً: "يصعب على العرب، مثلاً، تصديق أنّ نكسة حزيران ١٩٦٧ ليست مجرد وعكة عسكرية، ولا مجرد مؤامرة أميركية، كما يقول بعض الشيوعيين العرب، سببها الرئيس أزمة الدولار وقضايا النفط. يصعب على العرب أن يصدّقوا أنّ وراء النكسة... نكسة العقل العربي المستمرّ دون تقدّم منذ مئات السنين... نكسة التخلف العقلي والروحي والنفسي." إنّها هزيمة حضارية لا عسكرية، والمفروض تغيير الإنسان "بالثورة لأجله... بالثورة عليه... إذا لزم الأمر... لإبداعه من جديد على صورة الحياة ومثالها."^(٥) فكأثما جاءت هذه الهزيمة تؤكّد على ما دعا إليه تيّار الحداثة، من وجوب تغيير الحياة، ونسف رموز الماضي، والتمرد على أطر السلطة القديمة، بهدف كسر جمود الزمن.

وهكذا كان الموقف الحضاري لحركة الحداثة خرقاً للسلطة: إذ إنّ مفهوم الخضوع لله/ المطلق الذي عرفناه من قبل، يتلاشى، ليحلّ محله مفهوم الإنسان السيّد الذي يجرب في الكون، ولا حدود لتجريبه.

١ - ريتا عوض، أدبنا الحديث بين الرؤيا والتعبير، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٩، ص ٦٩

٢ - المرجع نفسه، ص ٩٧

٣ - ريتا عوض، أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي الحديث، ص ٨٥

٤ - المرجع نفسه، ص ٨٦

٥ - أنسي الحاج، مقال: التحدي العظيم (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ٣٨، ربيع ١٩٦٨، ص ٧ - ٨

لقد صار الله شيئاً آخر؛ لم يعد الإله الذي يفرض النظام، لم يعد سلطة المطلق التي تفرض على الأرض ممارساتها، وتهدّد وتعد. جيل الحداثة يبحث عن إله غير هذا، وعن بعد ثالث يقيم فيه، وعن عالم متآلف من خلال البحث الدؤوب، وطموح التغيير.

ب - مفهوم الشعر: عرضنا في فصل سابق لنظرية الشعر عند العرب. وظلّت هذه النظرية، عبر العصور، تراوح في إطار من الكلاسيكية التقليدية، والكلاسيكية المتجدّدة. بمعنى آخر، ظلّ الشعر، عبر عصوره، وحتى حركة الحداثة، مسألة شكلية إلى حدّ كبير، همّها أن تعيد التأكيد على اليقين الثابت المطلق. كما ظلّت مسألة الوزن أساساً حيويّاً في الشعر العربي، على الرغم من أنّ بعضهم اعتبرها شيئاً ثانويّاً (ابن خلدون مثلاً). ويهمّنا هنا أن نوضّح أنّنا لن نركّز على الشعر في حركة الحداثة العربية، لأنّه أهمّ الفنون عند العرب، وأكثرها التصاقاً بتراثهم وذاتهم التاريخية والحضارية.

وجاء التمرد على مفهوم الأشكال الشعرية التقليدية، ومفهوم الوزن مع شعراء المهجر أوّلاً، ولا سيّما ميخائيل نعيمة، في التنظير، وجبران خليل جبران وأمين الريحاني، إذ كتب هذان الأخيران قصائد بلا وزن، متأثرين بنظرية الشعر في الغرب، وخصوصاً الشعر الأنجلوسكسوني الذي راح الوزن فيه يفقد أهميته منذ والت ويتمان Walt Whitman (١٨١٩ م - ١٨٩٨ م)، ثمّ مع المدرسة التصويرية (خصوصاً عزرا باوند Ezra Pound (١٨٨٥ م - ١٨٧٢ م) وت. س. إليوت (١٨٨٥ م - ١٩٦٥ م)) التي ردّت الإيقاع إلى نبر الألفاظ، واعتبرت إيقاع الكلمة بديلاً من إيقاع الوزن. وحدث هذا أيضاً مع بودلير ورامبو ومالارميه بصورة خاصّة، ثمّ مع السرياليين والدادائيين الذي روجوا مفهوم الكتابة الآلية *écriture automatique*، وهي تلك الكتابة التي تقوم على صياغة اللاوعي في قصيدة ينعدم فيها التفكير، لتعكس أعماق الإنسان المظلمة التي لا يمكن أن تظهر في حالات الوعي.^(١)

وفي الشرق، ظهرت بوادر تحطيم البيت التقليديّ مفهومًا رئيسًا للصياغة الشعرية الموسيقية والشكلية في مصر والمهجر؛ ثمّ نشر كلّ من بدر شاكر السياب قصيدته "هل كان حبّاً"، ونازك الملائكة (١٨٢٣ م - ٢٠٠٧ م) قصيدتها "الكوليرا"، حيث اعتمدا التفعيلة الواحدة وحدة أساسية للموسيقى الشعرية. وكان

١ - يراجع في هذا: ديوان "الحقول المغناطيسية" Les champs magnétiques، لأندره بريتون André Breton (١٨٩٦ م -

١٩٦٦ م)، وفيليب سوبو (١٨٩٧ م - ١٩٩٠ م).

لويس عوض (١٩١٥ م - ١٩٩٠ م) وديوانه "بلوتولاند"، وفيه قصائد حديثة، بعضها مؤرخ بتاريخ ١٩٣٨، من قصيدة التفعيلة، أو بلا وزن (وهذه يظهر فيها تأثير "الأرض الخراب" لإليوت). ثم ظهرت مجلة "شعر" البيروتية التي أسسها يوسف الخال، لتكرس موت قصيدة البيت، مركزة على قصيدة التفعيلة، وعلى القصيدة الخالية من الوزن (التي سمّتها خطأ "قصيدة النثر"). وكان كلٌّ من أنسي الحاج، وتوفيق الصايغ (١٩٢٤ م - ١٩٧١ م)، من أبرز روادها.^(١)

ولعل أهم إنجاز شعريّ حقّقه شعراء الحداثة هو أنهم ألغوا الفصل المفجع بين المادّة والشكل، لتصير القصيدة معهم بناءً عضويًا متكاملًا - وكان هذا الفصل قد لازم الشعر العربي، حتّى القرن العشرين. ومعنى ذلك إنزال الشعر من برجه العاجي، إلى الواقع الحيّ، لينهض بأعبائه، ويلتحم به. ويرى بدر شاكر السياب "أنّ الشعر الحرّ (ويقصد به شعر التفعيلة) لم يكن ظاهرة عرضية فقط، بل بناءً فنيّ يشتمل على موقف واقعي من الحياة، جاء ليسحق السنتيمنتالية (الحساسية) الرومنطيقية والجمود الكلاسيكي والشعر الخطابي وشعر البروج العاجية، مؤكّدًا على ارتباط الشكل بالمضمون، ومعتبرًا أنّ الشكل الجديد هو نتيجة للمضامين الجديدة وأنّ هذا الشكل ينقذ الشعر العربي، من غنائيته وقوافيه."^(٢) وليست الثورة على القالب الشعري، في الحداثة العربية، إلّا ثورة على العالم الجامد الموروث، أي ثورة لخلق حضور جديد.^(٣) يقول يوسف الخال: "إذا كان الإيقاع ضرورة في الشعر فضرورته لا تعني أن يكون تقليدًا موروثًا أو مفروضًا على الشاعر...^(٤) لصناعة الشعر أصولها وقواعدها، وما الوزن والقافية بالضرورة منها."^(٥) ويقول أدونيس: "لن تسكن القصيدة الحديثة في أيّ شكل، وهي جاهدة أبدًا في الهروب من كلّ أنواع الانحباس في أوزان أو إيقاعات محدّدة، بحيث يتاح لها أن توحى بشكل أشمل الإحساس بجوهر متموّج لا يدرك إدراكًا كليًا ونهائيًا، جوهر صناعة عصرنا، جوهر الإنسان."^(٦) ومن الخطأ تحديد الشعر بالوزن، لأنّ الوزن يحدّد النظم لا الشعر.^(٧) أمّا مجلة

١ - راجع فيها: أنسي الحاج، لن، المقدمة (ص ٩ - ٢١)

٢ - مناف منصور، عقلية الحداثة العربية، ص ٥٩

٣ - المرجع نفسه، ص ١٦٠

٤ - يوسف الخال، الحداثة في الشعر، ص ٩٢

٥ - المرجع نفسه، ص ٩٤

٦ - أدونيس، زمن الشعر، ص ١٦

٧ - المرجع نفسه، ص ١٨

"شعر"، فتحلّد، في عددها الرابع، مفهومها للشعر، مشدّدة على أنّه "تجربة شخصيّة كيانية فردية، وأنّ التعبير عنها يجب أن يتمّ بتحرّر تامّ من تأثير القوالب التقليدية الموروثة والقواعد الموضوعية. فالأصل هو في التجربة، لا في الشكل، مع العلم بأنّ التجربة الجديدة تفرض التعبير الحي الجديد." (١) ويقول يوسف الخال في تجمّع "شعر" إنهم فئة "ندعو إلى إطلاق الشعر من كلّ قيد أو شرط، فلا قواعد عروضية مسبقة، ولا حدود تقف حائلًا بين الشاعر وبين الإبداع. على أنّ هذه الحرّية لا تعني الفوضى." (٢)

يعني كلّ هذا أنّ الفصل بين المادّة والشكل لم يعد جائزًا، إذ إنّ أحدهما لا يمكن أن ينمو على حساب الآخر، أو على حدة. فذلك يقضي على الشعر، ويحيله نظمًا موقّعًا، لا يُجدي، ويحصره في إطار الموسيقى التي لا تكشف إلّا عن أفكار جاهزة ومباشرة، حتّى لا يختلف عن النثر بسوى إيقاعه. ولقد أوضح يوسف الخال هذا عندما قال: "إنّ التعبير والمعبر عنه - أي الشكل والمضمون - في الخلق الفنّي واحد، ولا يجوز الفرز." (٣) فالأزمة التي يمرّ بها الشعر العربي الآن هي "أزمة تلمّس وبحث عن الذات التائهة. ونحن لن نجد ذاتنا في الشكل أو الإطار، بل في المحتوى - في ذلك الذي يجعل الإنسان العربي، وبالتالي الشاعر العربي، ملء قامة الشخص الإنساني الحرّ الفاعل في الحضارة والتاريخ." (٤) ويرى عبد الوهاب البياتي "أنّ الأزمة ليست قائمة في الشكل الشعري بقدر ما هي قائمة في وجوده أو عدمه." (٥) وبالمقابل، يرى آخرون أنّ إيقاع الوزن يساعد على إيصال المشاعر وتصوير حركاتها الداخلية؛ (٦) ويدعو إلى أن يستمدّ الشعر معانيه من تجارب الحياة اليومية. (٧) وهو يرفض النزعة الخطابية في الشعر، (٨) ويذكر أنّه لا ينظر إلى

١ - هيئة التحرير، مقال: إلى القارئ (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ٤، خريف ١٩٥٧، ص ٣ - ٤. و: يوسف الخال، مقال: من

رئيس التحرير (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ١٢، خريف ١٩٥٩، ص ٥

٢ - يوسف الخال، مقال: من رئيس التحرير (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ١٠، ربيع ١٩٥٩، ص ٣

٣ - يوسف الخال، مقال: من رئيس التحرير (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ١١، صيف ١٩٥٩، ص ٣

٤ - المرجع نفسه، ص ٤ - ٥

٥ - عبد الوهاب البياتي، ديوان عبد الوهاب البياتي، ٢ / ٤١

٦ - راجع: محمد النويهي، قضية الشعر الجديد، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٩٧١، ص ٢٩ وما بعدها

٧ - راجع: المرجع نفسه، ص ٦٥ وما بعدها

٨ - يقول: "متى نعيد قراءة تراثنا الأدبي فنستكشف روائع الحيّة، ونحرّرها من آثار القراءة الخطابية المطنطنة، ونحسن الاستماع إلى نبراتها

الصادقة النابضة." (المرجع نفسه، ص ٧١)

"الشكل الجديد القائم على وحدة التفعيلية العروضية إلا كمرحلة انتقال."^(١) فهل تكون القصيدة الخالية من الوزن هي الطرف الآخر للشعر؟

يهدف كل ما ذكرنا إلى نقلة جديدة، تجعل القصيدة العربية تستوعب متطلبات العصر ووعيه. ولا يمكن أن يتم ذلك بأدوات شعر العالم القديم. فلم تبدأ تباشير الحداثة في الأدب إلا "مع التطلعات الأولى لانتزاع التعبير من أسر المطلق، والنظر إليه كفاعلية تاريخية،"^(٢) وهذا يغيّر الشعر ومفهومه. لم تعد محاكاة للعالم ومثله. بتعبير آخر، لم يعد "صناعة". وليست القضية أن نمتلك وسائل التعبير، من لغة وبيان وبديع وما إلى ذلك، بل المطلوب امتلاك شيء آخر: طاقة الرؤيا. "ولعلّ خير ما نعرّف به الشعر الجديد هو أنّه رؤيا. والرؤيا، بطبيعتها، قفزة خارج المفاهيم القائمة. هي، إذًا، تغيير في نظام الأشياء، وفي نظام النظر إليها. هكذا يبدو الشعر الجديد، أول ما يبدو، تمرّدًا على الأشكال والطرق الشعرية القديمة، ورفضًا لمواقفه وأساليبه التي استنفدت أغراضها."^(٣) فالشعر الجديد "كشف عن حياتنا المعاصرة في عبثها وخللها. إنّه كشف عن التشققات في الكينونة المعاصرة."^(٤) مع الحداثة العربية، صارت "مسؤولية الشعر الانتقال من استهلاك اللغة إلى البحث عن الشعر، وبالتالي الانتقال من شعر الطبيعة وشعر رفض المدينة والمجتمع

١ - المرجع نفسه، ص ٢٣١

٢ - خالدة السعيد، حركية الإبداع، ص ٩

٣ - أدونيس، زمن الشعر، ص ٩

٤ - المرجع نفسه، ص ٢٢. وفي هذا المجال، يقول أدونيس أيضًا: "كانت مهمّة الشعر العربي القديم أن يلاحظ العالم، فيجترّه ويصفه. أمّا دورها في الوقت الحاضر فهو أن يعيد النظر أصلًا في هذا العالم، أن يبده، أن يخلقه ويرتاد ويجدد. إنّه، الآن، مغامرة في الكشف والمعرفة ووعي شامل للحضور الإنساني." (مجموعة محاضرين، أعمال مؤقّر روما، ص ١٨٣) وتقول خالدة السعيد إنّ الشعر فعل "معرفي بمعنى الكشف والبحث." (خالدة سعيد، حركية الإبداع، ص ١٤) وتقول مجلة "شعر": "لا حدود للشاعر غير حدود الإبداع والموهبة. هكذا ينشأ شعر لا يلبس خرق العصر، بل ليوقظه، ويجيب على (كذا) نداءاته المخنوقة - شعر يقود الإنسان إلى عتبات كلّ ما لم يخلق، فيحرّره من الأليف العادي ويوجد فيه غواية الحياة - الغواية التي تثيره وتحركه وتقذفه إلى فوهة المغامرة، حيث الفرح الخارق، فرح السموّ إلى ما فوق." (هيئة التحرير، مقال: إلى القارئ (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ١٩، صيف ١٩٦١، ص ٥). وتقول ريتا عوض: "كان الشاعر الحديث يحاول... أن تكون رؤياه فاتحة عصر حضاري جديد." (ريتا عوض، أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي

الحديث، ص ٩٠)

الصناعي أو تمجيدهما، إلى شعر المستقبل، شعر الكشف عن "رسالة" للحياة تنقذ المجتمع من عياء الحاضر وصنميّة الماضي." (١)

وكانت القصيدة الخالية من الوزن تنويجاً للتمرد الشعري. ذلك لأنّها تحلّت من القيم الشعرية المتوارثة كلّها، وشكّلت أفضل أنموذج حديث لتحطيم الأطر الثابتة والجاهزة. فهي تنطلق من الموروث لتخطّاه. يقول أدونيس: "إنّ كتابة قصيدة نثر عربية أصيلة يفترض، بل يحتم الانطلاق من فهم التراث العربي الكتابي، واستيعابه، بشكل عميق وشامل، ويحتمّ، من ثمّ، تجديد النظرة إليه، وتأصيله في أعماق خبرتنا الكتابية - اللغوية، وفي ثقافتنا الحاضرة." (٢) ويرى أنسي الحاج أنّ في كلّ قصيدة خالية من الوزن "دفعه فوضوية هدّامة، وقوة تنظيم هندسي." ذلك أنّها نشأت "انتفاضاً على الصرامة والتقليد." (٣) وهي تنطلق من مبدأ "إخضاع اللغة وقواعدها وأساليبها لمتطلبات جديدة بحيث إنّها تثير، من جديد، في تراثنا العربي معنى الشعر بالذات." (٤) وهي حرّة في اختيار أشكالها. والقافية ليست بالضرورة من خواصّ الشعر. (٥) وفيها موسيقى، بيد أنّها "ليست موسيقى الخضوع للإيقاعات القديمة المقنّنة، بل موسيقى الاستجابة لإيقاع تجاربنا المتّوّجة وحياتنا الجديدة - وهو إيقاع يتجدّد كلّ لحظة." (٦) وفي حين أنّ البيت في قصيدة الوزن هو الوحدة الأساسية، فإنّ الجملة هي الوحدة الأساسية في القصيدة الخالية من الوزن، وهي ترفض القواعد الصارمة وتتبنّى قواعد متحوّلة. (٧) لهذا السبب، اعتبر خليل حاوي هذه القصيدة "تقوم على أساس الفقرة الموسيقية بدلاً من البيت، وبنائها أصعب ما يكون في مجال الشعر." (٨)

ويقوم أدونيس مقارنة بين القصيدتين القديمة والحديثة، فيرى أنّ القديمة تقوم:

١ - على وحدة البيت المستقلّ، المتكرّر، الذي تنبع منه جمالية القصيدة.

١ - مناف منصور، عقلية الحدائث العربية، ص ٢١

٢ - أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص ٣١٦

٣ - أنسي الحاج، لن، ص ١٧

٤ - أدونيس، مقال: في قصيدة النثر، مجلة شعر، عدد ١٤، ربيع ١٩٦٠، ص ٧٥

٥ - المرجع نفسه، ص ٧٦

٦ - المرجع نفسه، ص ٧٧

٧ - المرجع نفسه، ص ٨٠

٨ - مناف منصور، عقلية الحدائث العربية، ص ١١٤

- ٢ - على أنّها صناعة ومعانٍ.
- ٣ - على أنّها لغة ذوق عامّ، وقواعد نحوية وبيانية.
- ٤ - على تكرار المعاني.
- ٥ - على الوزن السهل، المحدّد، المفروض من الخارج.
- ٦ - على الشكل الواحد.
- ٧ - على أنّ جوهر الشعر هو أن يطرب، أو يحفظ، أو يكون موجزاً، أو موزوناً، محدّداً بالأنواع الشعرية القديمة.
- أمّا القصيدة الحديثة فتقوم على:
- ١ - أنّها وحدة متماسكة، حيّة، متنوعة، تُنقّد ككلّ لا يتجزأ، شكلاً ومضموناً.
- ٢ - أنّها تجربة متميّزة.
- ٣ - أنّها لغة شخصية.
- ٤ - الفرادة وجدّة الرؤيا.
- ٥ - الإيقاع النابع من الداخل الذي يتطلّب استعمال قوة وبراعة وموهبة لأنّه ابتكار.
- ٦ - تغيير الشكل بتغيير القصائد، فلكلّ قصيدة شكلها الخاصّ بها.
- ٧ - لا تهدف القصيدة إلى الطرب والحفظ والإيجاز - أي زوال النزعة الخطابية من الشعر.
- ٨ - اللغة الجديدة التي تعتبر أساس الصياغة الشعرية، لأنّ التعبير لغة. فعلى اللغة أن تساير التجربة الحديثة.
- ٩ - يستتبع تحرّر الشاعر من ثبات الشعر ولغته تحرّره من قيم الثقافة العربية القديمة، لكي يندرج التراث العربي في الحضارة الإنسانية ككلّ.^(١)

بعد هذا العرض الموجز لنظرية الحدائث الشعرية، يتجلّى لنا الخرق العميق الذي أحدثته في المفهوم الشعري العامّ. فالفصل القديم بين الشكل والمادّة كان مرتبطاً، كما عرضنا في فصل سابق، بالموقف الديني، وبنظرية الوحي. هنا حُرقّت المفاهيم، لأنّ الوحي لم يعد وحيّاً من الماضي، بل من المستقبل. لم يعد

^١ - مجموعة محاضرين، أعمال مؤتمر روما، ص ١٧٨ - ١٨١

استحضارًا، بل صار كشفًا. والزمن، كمفهوم، تحوّل إلى زمن سيّال، مترابط الآنات، لأنّ جيل الحداثة دعا إلى التغيير، والتغيير يعني الصيرورة، أي ترابط التاريخ. بات الأنموذج الشعري، بطبيعته، خروجًا على أشكال السلطة لأنّه تأسس جديد، لا يهتمّ بترسيخ اليقين القديم للعالم، بل بخلق يقين جديد، لأنّه لم يعد يرضى بما مضى. فكأنّما نزعة التجريب التي فتح الشاعر الحديث أبوابها على مصراعها لدغة أخرجت العربيّ من فردوسه العدينيّ، لتلقي به في خضمّ الخطيئة - خطيئة المعرفة. كان التمرد مرفوضًا، فصار كلّ قبول مرفوضًا. كانت السلطة، بأشكالها، تفتت الإنسان والعالم، لتبنيهما تلاؤمًا معها وتجانسًا، فصار الإنسان يفتت السلطة وأشكالها، ليعيد بناءها وفق ما يتلاءم معه. الشاعر هناك مستوحٍ في مؤسّسة، وقابل؛ والشاعر هنا "يد للتكوين"،^(١) وثائر وتمرّد. وهذه اللدغة (أي الحداثة) التي أخرجت العربيّ من فردوس يقينه الكامل حطّمت مفهوم المطلق، لأنّها رأت في الإنسان مطلقًا، وقيمة لكلّ شيء. فليس غريبًا، بعد، أن تجد الشاعر الحديث يصرخ: "الكُلُّ أو لا شيء..."^(٢)

ج - مفهوم اللغة: تحتلّ مسألة اللغة أهمّ المواقع في التجربة الشعرية الحديثة. ذلك أنّ "الشرق ولغته، ينتقلان، في الفترة (كذا) المعاصرة من الطابع المقدّس إلى الجوّ التاريخي... وبعد أن سار الشرق شوطًا كافيًا على طريق الانعتاق... على طريق تحقيق الذات وتأكيدا بوجه الخارج، بوساطة الخارج، وفي نطاق الخارج، (بات) يشعر بالحاجة إلى أن يعيد بناء نفسه من الداخل. إنّه بدأ يخشى أن يكون قد أضاع أصلته في محاولته الإفلات من استرقاق الذات. وهو يطلب من اللغة أيضًا أن تعيد وصل الاستمرار مع ذاته."^(٣) وقد عبّر خليل حاوي خير تعبير عن خشية إضاعة الذات في قصيدته "المجوس في أوروبا"، حيث صاح مطالبًا أن يخلع الشرقيّ "وجوهه المستعارة".^(٤)

١ - رينه حبشي، مقال: الشعر في معركة الوجود، مجلة شعر، عدد ١، شتاء ١٩٥٧، ص ٩١

٢ - أدونيس، الآثار الكاملة، ١ / ٣٩٢

٣ - جاك بيرك، العرب من الأمس إلى الغد، ص ٢٩٢

٤ - خليل حاوي، ديوان خليل حاوي، بيروت: دار العودة، ١٩٧٢، ص ١١٢

ورأى شعراء الحداثة أننا لا نؤلف شعراً بالكلمات القابعة في الذاكرة والقواميس، بل بألفاظ الواقع والحياة. وتكمن الشعرية في العلاقة بين الكلمات، لا في الكلمة بحد ذاتها.^(١) لهذا السبب ركزوا على اللغة في عمليّة الخلق الشعري، واستعملوها استعمالات غير مألوفة، محاولين بذلك ضرب النمط اللغوي السائد. فالشعر هنا لغة جديدة تنبع من قلب اللغة. يقول يوسف الخال: "الشعر فنّ، والفنّ لا غاية له غير التعبير عن الذات في لحظة الكشف والرؤيا. إنّه نرسيسيّ، مجانيّ، لاعقليّ... وهو يتوسّل إلى ذلك اللغة."^(٢) بيد أنّ الشاعر يصطدم، "في عملية الخلق الشعري بتحديدين: الأول هو حدود اللغة، أي قواعدها وأصولها التي لا يمكنه تجاهلها... والثاني هو أساليب التعبير المتوارث والمتبع في التراث."^(٣) وعليه أن يتخطّى ذلك، ف"كلّ قصيدة ناجحة لا تكون إضافة إلى التراث الشعريّ فقط، بل تغيير لغويّ وشعريّ لهذا التراث."^(٤) ويقول الخال في مكان آخر: "القصيدة وليدة مخيلة خلّاقة لا تعمل عملها إلّا بوساطة اللغة..."^(٥) فالشعر لغة، أو هو حياة اللغة. فلولاه لا تتحدّد ولا تنمو ولا تبقى."^(٦) ومن البديهي، نتيجة هذا الموقف، أن تتسرّب اللغة إلى داخل كل شيء - إلى جوهر العالم، وتصير لغة متحوّلة، متغيّرة، غير اللغة المستنفدة التي عرفناها بعلائقها التقليدية في الشعر العربي. حتّى يُمكننا أن نقول إنّ العالم صار، مع الحداثة، لغة، يقرأه الشاعر، ويعبّر عنه:

"بَيْتِي وَبَيْتَ الضِّفَّافِ

لُغَةً، بَيْنَنَا حِوَارَ

حَضَنَتُهُ الكَرَاكِي، طَافَتْ بِهِ كَالشِّرَاعِ."^(٧)

.....

١ - مناف منصور، عقلية الحداثة العربية، ص ١١٦. وراجع في مسألة الحداثة: كمال خير بك، حركة الحداثة في الشعر العربي

المعاصر، ص ١٢٣ وما بعدها

٢ - يوسف الخال، الحداثة في الشعر، ص ١٤

٣ - المرجع نفسه، ص ١٩

٤ - المرجع نفسه، ص ٢٢

٥ - المرجع نفسه، ص ٣١

٦ - المرجع نفسه، ص ٩١

٧ - أدونيس، الآثار الكاملة، ٢ / ٢٨

سَمِعْتُ الْعَقَارِبَ وَهِيَ تَصِيءُ، هَدَيْتُ الْقَطَا فِي الْمَجَاهِلِ -
مُتُّ تَلَبَّدْتُ بِالْأَرْضِ أَكْثَرَ صَبْرًا مِنَ الْأَرْضِ - مُتُّ
انْكَبَبْتُ عَلَى كَاهِلِ الرِّيحِ

صَلَّيْتُ وَشَوْشْتُ حَتَّى الْحِجَارِ

وَقَرَأْتُ النَّجْمَ، كَنَبْتُ عَنَاوِينَهَا وَمَحَوْتُ...^(١)

وتسرّبت لغة الحديث اليوميّ إلى الشعر، - وكان هذا أثرًا من آثار تفجير طاقات اللغة، وتعبيرًا عن رفض السائد، بحيث انفتح لنا، انطلاقًا من الشعر، معجم جديد واسع جدًا: ضَوْأً،^(٢) حَلَّيْتُهَا تَرُوحَ،^(٣) شَرَّشْتُ،^(٤) رَتَّقْتُ نَعْلِي،^(٥) دُرْفَ الصَّرْعِ،^(٦) نَيْشِي،^(٧) مُصَقَّعَ،^(٨) ثُلْحُوسَ،^(٩) يَتَدَنُّدَلِ،^(١٠) الفوتاي (الكَنَبَةُ)...^(١١) بل تسرّبت التراكيب العامية نفسها إلى القصيدة: "شَمَّ الهواء"،^(١٢) "صَيَّفَت الدنيا"،^(١٣) "لَمَّا وَلَدْتُ سَكَّتْ سَاعَةُ الْحَائِطِ تَكْ تَكْ تَكْ وَكَسَرَتْ زَجَاجَهَا تَكْ وَتَكَّتْ أَوْه"،^(١٤) "لم يكن الفارس

١ - المصدر نفسه، ٣٣ / ٢ - ٣٤

٢ - خليل حاوي، ديوان خليل حاوي، ص ١٣٦ (قصيدة: الجسر)

٣ - المصدر نفسه، ص ٥٧، ٥٩ (قصيدة: الجروح السود)

٤ - المصدر نفسه، ص ١٣ (قصيدة: البخار والدرويش)

٥ - صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، ١ / ٣٦ (قصيدة: الحزن)

٦ - أنسي الحاج، لن، ص ٢٧ (قصيدة: صرّع)

٧ - المصدر نفسه، ص ٣٢ (قصيدة: في أترك)

٨ - المصدر نفسه، ص ٥٣ (قصيدة: مجيء النقاب)

٩ - الياس لحود، فكاهيات بلباس الميدان، بيروت: دار الآداب، ط ١، ١٩٧٤، ص ١١ (قصيدة: الصفحة الرابعة من مذكرات حمارة)

١٠ - الموضوع نفسه

١١ - المصدر نفسه، ص ٢٠ (قصيدة: قاتل القواميس الأربعة)

١٢ - شوقي أبي شقرا، ماء إلى حضان العائلة وإلى حديقة القديسة منمن، بيروت: مؤسسة بدران، ط ٢، ص ١١ (قصيدة: شَمَّ

هواء)

١٣ - المصدر نفسه، ص ١٥

١٤ - شوقي أبي شقرا، سنجاب يقع من البرج، بيروت "دار النهار، ١٩٧١، ص ١٥ (قصيدة: مار جرجس)

ناويًا ذلك"،^(١) "في كعب الزجاجة"،^(٢) إلخ. ويعني هذا أنّ الشاعر الحديث يتمرّد على البلاغة القديمة وقوانينها. ليس المطلوب، بعد، التقيّد بقواعد اللغة نفسها، بقدر ما أنّ المطلوب الالتزام بروح اللغة، وذلك التزامًا بمصير الأمة وليس تقيّدًا بتقاليد الأمة.^(٣)

ولا يعني إدراج تراكيب اللغة اليومية ومفرداتها في الشعر سقوطًا في النثر، بل على العكس تمامًا، لأنّ ذلك يعني إبعادها كليًا عن النثر، من غير أن تحتجز في برج عادي. يقول خليل حاوي إنّ من الممكن العودة إلى الينايع الحيوية في واقع الحياة وفي التراث الشعبي. بهذا يستطيع الشاعر الحديث أن يستعير من القاموس الشعري الذي استنفد طاقته لكثرة الاستعمال. ولكنّ حاوي ينبّه إلى أنّ استخدام اللغة المحكية يجب ألا يكون بابًا ندخل منه إلى النثرية إلى الشعر، أي أنّ ضرورة اللجوء إلى اللغة المحكية هي للحصول على أكثر شعر ممكن، على توظيف كلّ الإمكانيات الخلاقية للشعر وليس لهدف تدميري يفهم في هذا الاتجاه.^(٤) على أنّ بعضهم لم يكتفِ بذلك، بل رأى أنّ تجديد اللغة نفسها هو من صلب تطلّعات الحداثة. وإبرز الداعين إلى ذلك يوسف الخال الذي اعتبر أنّ ثمة هوة بين لغة الكتابة ولغة الكلام، وعلينا أن نخدم هذه الهوة، ليتمّ التفاعل بين الخلق الكتابي والخلق الكلامي.^(٥) لذلك كان يرفض الازدواجية في اللغة، لأنّها أكبر الصعوبات التي تعترض للأدب الحديث، "فنحن نفكّر بلغة وبتكلم بلغة ونكتب بلغة فهل يكون أنّنا في الواقع لا ننشئ أدبًا لأنّنا لا نتكلم بلغة الشعب؟"^(٦) فالعرب، بنظره، استنفدوا، أو كادوا، منذ أبي نواس، "إمكان تطويع اللغة الفصحى لحاجة التعبير الحي النابض عن خلجات نفوسنا وتأملاتنا وعقولنا؟"^(٧) وهو يعترف صراحة في مجلة "شعر" أنّ حركة الحداثة تواجه بحقّ هذه المشكلة: "هكذا اصطدمت هذه الحركة بجدار اللغة، فإمّا أن تخترقه أو تقع صريعة أمامه... وجدار اللغة هذا هو

١ - أنسي الحاج، الرأس المقطوع، بيروت: دار مجلة شعر، ط ١، ١٩٦٣، ص ١٩ (قصيدة: كلّما أحببتهم وقعوا من القطار)

٢ - المصدر نفسه، ص ٢٣ (قصيدة: القيامة)

٣ - مناف منصور، عقلية الحداثة العربية، ص ٤٦

٤ - المرجع نفسه، ص ٥٨

٥ - يوسف الخال، الحداثة في الشعر، ص ٩١

٦ - المرجع نفسه، ص ٦

٧ - المصدر نفسه، ص ٧. وقارن: مجموعة محاضرين، أعمال مؤتمر روما، ص ٣٨ - ٣٩

كونها تُكتب ولا تُحكى، ما يجعل الأدب... أدبًا أكاديميًا ضعيف الصلة بالحياة حولنا." (١) ثم اعترف أنّ ما دعت إليه مجلة "شعر" هو "تلك التي تُحكى وتُكتب في وقت معًا،" (٢) لأنّ اللغة التي نكتب بها لا نتكلّم بها. وفي هذا الموقف أثر واضح بالشاعر الإنكليزي ت. س. إليوت الذي رأى أنّ الشعر، أيًا يكن، "يجب ألاّ يتعد ابتعادًا كبيرًا عن اللغة العاديّة اليومية التي نستعملها ونسمعها... فإنّه لا يستطيع أن يستغني عن صلته باللغة المتغيرة التي يستعملها الناس العاديون في اتصالمهم بعضهم ببعض." (٣) ويعتبر إليوت أكثر الشعراء الغربيين الحديثين إلحاحًا على مشكلة اللغة والكلمة. وكان تحدث في "أربعاء الرماد" Ash wednesday عن "كلمة داخل العالم" the word within the world، و"كلمة بغير كلمة" the word without a word، و"كلمة لم تُسمع ولم تُلفظ بعد" the unheard, unspoken word. (٤)

يصبّ طرح مسألة اللغة في إطار التغير والخرق اللذين أنجزتهما الحداثة، أو دعت إليهما. فضرب اللغة العربية الطقسية (أي التي تحمل البعد الديني، بُعد المطلق) هو رفض لمبدأ ثابت من مبادئ الهوية العربية التي عرضنا وناقشنا. إنّها صورة لعملية التحلّل من قيود السلطة وأشكالها: تفكيك مبدأ المطلق / الله وكلّ ما ينتج عنه، بما في ذلك النصّ / اللغة. معنى هذا إنزال اللغة العربية من برجها العادي المقدّس، وفكّ الارتباط بينها وبين القرآن، ليصير مرجعها الأول هو الحياة والإنسان. صارت لغة خطيئة السقوط، إذا صحّ التعبير، لغة الأرض، لا لغة السماء. ومن غير الممكن فصل مسألة اللغة في الحداثة عن قضية الشعر، لأنّهما يصبّان في خانة واحدة: تغيير مفهوم اليقين العربي الذي ارتبط طويلًا بالماضي كسلطة مطلقة، وكميتافيزياء الكيان الإنساني، وكإبيستمولوجيا العالم. لم يعد النصّ - اللغة أمرًا نهائيًا، مغلقًا، محدودًا بمفردات المعجم (الديني واللغوي) وتراكيبه، بل صار وجودًا مفتوحًا على مختلف الاحتمالات، وجودًا متحوّلًا باستمرار، لا يهدأ، ويعبّر عن إنسان جديد، يبحث عن مفهوم هويّة جديدة، في هذا العالم المتغير.

١ - يوسف الخال، مقال: بيان (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ٣١ - ٣٢، صيف وخريف ١٩٦٤، ص ٧ - ٨

٢ - يوسف الخال، السنة العاشرة (الافتتاحية)، مجلة شعر عدد ٣٧، شتاء ١٩٦٨، ص ٧

٣ - محمد النويهي، قضية الشعر الجديد، ص ١٩. ومن الممكن مراجعة أثر نظرية إليوت هذه في: ديزيره سقال، الأرض الخراب

والشعر العربي الحديث، بيروت: منشورات ميريم، ١٩٩٢، ص ٩٧ وما بعدها

٤ - T. S. Eliot, Selected poems, London: Faber & Faber, 1976, p. 90 -

٦ - خاتمة و خلاصة: هكذا يظهر لنا أنّ حركة الحداثة العربية كانت تغييراً جذرياً في بني الفكر العربي، وفي مفهومه لقواعد الوجود. معها تحطّم اليقين الثابت، وتحوّلت الذات إلى باحثٍ أبديّ في خضمّ الوجود، ومظاهره المتحوّلة. معها زال مفهوم الأنبياء، وما يُنزل من السماء إلى الأرض، وظهر مفهوم النبي الذي يتّجه من الأرض إلى السماء، ويعانق الله بحضوره الجديد، وفكرته ومفهومه الجديدين، بعد أن صار هذا الإله المفارق إلهًا من لحم ودم، على شاكلة الإنسان: "خالقًا شقيًّا، أحبّاهُ مَنْ رَأَوْهُ وَتَاهُوا."^(١) هكذا يصير كلّ شيءٍ مباحًا، فلا سلطة بعد، إلّا سلطة الإنسان "يعبر فوق الله والشيطان"، فلا سقوط بعد، ولا خطيئة.^(٢)

١ - أدونيس، الآثار الكاملة، ١ / ٣٥٢

٢ - المصدر نفسه، ١ / ٣٦٨

خلاصة البحث

- ١ -

يتضح لنا، بعد هذا العرض، أنّ السلطنة في العصر الجاهليّ كانت خالية من المعاني الميتافيزيقية والمفارقة، تتجلى في إطار ممارسات أرضية لها طابع وجودي، إذا صحّ التعبير، حيث الفروسية والبطولة حال فعل لكسر طوق العدم الذي يحاصر وجود الإنسان. ولما جاء الإسلام، تحقّق خلاص الذات عن طريق جهاز ديني، يؤمّن لها استمراريتها، وينهي مفهوم الفناء المقترن بالعدم. ولكنّ الإسلام صار مؤسّسة حوّلت الأرض إلى جسر للأخرة، وأسقطت عقائدها على المسارات الأرضية كلّها: من سياسية، وفكرية، واجتماعية، وأخلاقية. وكان مفهوم "دار الإسلام" الذي شكّل نواة المشروع السماويّ المطروح أساساً لنظرية الدولة الدينية التي تعاقب عليها الخلفاء، خلال المرحلة التي درسنا، وحتى عصري الانحطاط والنهضة. وكان الفكر المتمركز حول هذا المشروع يندرج في تيارين: الأوّل تقليدي، يدعم السلطنة المركزية الإسلامية، والثاني ابتداعيّ يضرب، بشكل أو بآخر، ما أرسته الإستمولوجيا الإسلامية. والإبداع الفنيّ الذي عرضنا له يمثّل هذا التيار الثاني، ويهدف إلى تشكيل طرح مناقض للطرح التقليدي السلطوي.

كان تاريخ السلطنة العربيّ مشحوناً بالتوترات والصراعات الطاحنة، وكانت ثنائية الدين - السلطنة ثنائية ملتحمة، لا مجال لفصلها. من هنا، لا يمكن لمشروع دراسة السلطنة العربية إلا أن ينظر في أبعاد الدين الإسلامي، وعمق مداليه ومفروزاته. ولعبة السلطنة كلّها لا بدّ من أن تصبّ في طاقة ما، تدعمها، وتبني أسسها. وقد جعل اعتماد السلطنة العربية على الدين مفهومًا لها جوهرياً، يجعل القمع والبطش أنفسهما شرعيّين، وذلك لما يحظى به الدين من تأييد في صفوف الجماهير، ومن حقّ إلهي، يتيح له أن يوظّف كامل الإمكانيات السياسية وغيرها لفرض التبعية.

أخذ الدين، في المشروع العربي، طابعاً إستمولوجياً، خلال العصور الكلاسيكية والمتأخّرة عنها أيضاً.^(١) ولا ينسحب هذا الطابع الإستمولوجي على الأشياء وحسب، بل على سيميولوجيا الهوية نفسها،

١ - لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الحياة الفكرية، عند الأقدمين، كانت لها أطراف ثلاثة: "طرف لاعقلاني يعتمد على الغوص على حقيقة الروحانية، مهتدياً بإلهام أو بحسب مباشر؛ وطرف ثانٍ عقلاني، يستخدم طرائق المنطق النظريّ في حجاجه، وغالباً ما يتأثر بثقافة

كما أوضحنا في هذه الدراسة. وكان صكّ المشروع السلطويّ الدينيّ يقوم أساسًا على قاعدة تدمير العدم، لإفساح المجال أمام الذات في تحقيق طموحات المشروع، من غير خوف، أو إعادة نظر في طبيعة عمل الذات، داخل حقل الوجود. فالدنيا مرحلة زائلة، "لعب وهو"،^(١) بل جسر يوصل إلى الحياة الأبدية. وفي هذه المرحلة الدنيوية تتمّ التجربة، ويتشكّل مصير الذات: فإمّا الخلود في سعادة أبدية (الجنة)، وإمّا خلود في عذاب لا يزول (المحيم/ النار).

هكذا يدرج كلّ شيء في المجتمع والوجود، في تيار المؤسسة السلطوية - الفقهية،^(٢) حتى المعرفة وأدواتها. نحن، في هذه المؤسسة، أمام عقد إلهي،^(٣) لا مثيل له إلا في اليهودية. ويشرف رأس السلطة (الخليفة/ الحاكم الذي يمثله في عصري الانحطاط والنهضة) على تطبيق هذا العقد في الدنيا، بل يُسَمَح له بأيّ شيء من أجل تطبيقه. فهو حاكم أوتوقراطي. ومهما سُوِّغَت أعماله، أو أُعْطِيت تفسيرات تخفّف من هوله، فهذا لا ينفي عنه صفة فرض السلطة، وتطبيق العقد الإلي، بجميع الوسائل.

من هنا، كانت الأمة العربية أمة دينية قبل كلّ شيء، أمة مختارة لتخلف الأنبياء على الأرض، كما جاء في القرآن الكريم.^(٤) وقد عملت هذه الأمة، بكلّ طاقتها، لتنقذ هذا المشروع، أو بالأحرى، هذا الميثاق الميتافيزيقي.

- ٢ -

اليونان؛ وطرف ثالث لا يتخذ موقعه في مجال "الفكر" بقدر ما يتخذ في مجال "السلوك" سلوكًا يتفق مع شريعة الدين. " (زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ١٤٥) ويمثّل الصوفية الطرف الأول، والمعتزلة الطرف الثاني، والسنة الطرف الثالث.

١ - جاء في القرآن الكريم: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهَوًى﴾ (الأنعام/ ٣٢) و: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوًى وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾ (محمد/ ٣٦) و: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوًى وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ (الحديد/ ٢٠)

٢ - وصف مرجوليوت (١٨٨٥ - ١٩٤٠) المجتمع الإسلامي بأنه مجتمع عسكري. (مرجوليوت، أصول الشعر العربي، ص ٨٥)

٣ - من هنا كان رضوخ المسلم للقضاء والقدر. وقد وصل الأمر بعضهم إلى القول بعدم جدوى الحذر، لأنه اقتنع "بوجوب التوكّل والاستسلام لأحكام القضاء والقدر. وهذا المذهب ناجم عن الإيمان الراسخ بأنّ الله قد قسم الأرزاق والحظوظ فلا حذر ينجي، ولا مجازفة تُردي". (كمال اليازجي، في الشعر العربي (النوازع والأخلاق) - ٢، ص ٧٨)

٤ - جاء في القرآن الكريم: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران/ ١١٠)

لا ينطبق هذا الطرح على العصور العربية الكلاسيكية وحسب، بل يشكّل مدخلاً صالحاً لدراسة الفكر العربي الإسلامي والفكر المناقض له فيما بعد، كما رأينا. وهو مدخل صالح لدراسة التيارات السياسية الجديدة في العالم العربي الإسلامي. فالطرح الذي عرضنا له كان النواة التي سوّغت إعادة النظر في طريقة التفكير الإسلامية، عندما احتكّ العرب بالغرب المتطوّر، لأنّ اليقظة الإسلامية التي ظهرت في تيارات الإصلاح مع جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومع عبد الله النديم (١٨٤٤ م - ١٩٠٨ م) في مصر، ومع الشيخ طاهر الجزائري في سورية،^(١) كان هدفها "حماية المجتمع الإسلامي بالاستجابة للتحديّ الغربي".^(٢) ومن البديهي أن "تجد الدعوة إلى التضامن الإسلامي أسساً راسخة في مفهوم الوحدة الإسلامية"^(٣) لمواجهة الغرب المتفوق. ومن البديهي أيضاً أن يقوى تيار القومية العربية الذي بدأ مع المسيحيين، ثمّ لم يتأخّر في اتّخاذ صبغة إسلامية، مع كثير من المفكرين.^(٤)

وقد مكّنا طرح هذه الدراسة من فهم الحركات الدينية السلفية التي عصفت بالدول العربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كالدعوة الوهابية، والألوسية، والسنوسية، وحركة المهدي في السودان. ومن الممكن أن تتمّ دراسة معظم الفكر والأدب العربيين اللذين أفرزهما الإسلام، انطلاقاً من المفاهيم التي عرضنا لها؛ بل حتّى حركة الحداثة العربية تتحدّد أبعادها، ومعاني رفضها، وسهم اتّجاه تجديدها، انطلاقاً من طرح يقين السلطنة العربية الذي ناقشنا.

ما يهّمنا، في المقام الأوّل، هو تشكيل منهج صالح للتطبيق على صعيد البحث العلمي. فمن الممكن أن تكون هذه الدراسة مدخلاً لدراسات متخصصة في هذا المجال، تتناول بإسهاب الحياة السياسية،

١ - راجع في هذا: هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٣٧ وما بعدها

٢ - المرجع نفسه، ص ٣٧ - ٣٨

٣ - المرجع نفسه، ص ٥٨

٤ - راجع في هذا التيار وجمعياته: على المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص ١٢٩ وما بعدها. ومن جمعيات هذا التيار: جمعية الإخاء العربي - العثماني (ص ١٣٥ وما بعدها)، والجمعية القحطانية (ص ١٣٩)، والمنتدى الأدبي (ص ١٣٩ - ١٤٠)، وجمعية الجامعة العربية (ص ١٣٠ - ١٤١)، والكتلة النيابية العربية (ص ١٤١)، وجمعية العربية الفتاة (ص ١٤١ - ١٤٢)، وحزب اللامركزية العثماني (ص ١٤٣ - ١٤٤)، وجمعية العهد (ص ١٤٤ - ١٤٥)، وجمعية البصرة الإصلاحية (ص ١٤٧ - ١٤٨)، والمؤتمر العربي الأوّل (ص ١٤٨ وما بعدها)

أو الاجتماعية، أو الفكرية، أو الحضارية عند العرب، قديمًا وحديثًا. إنَّها محاولة لإعادة النظر في تقييم التراث العربي، وإبستمولوجيا العقل الإسلامي.

طموحنا هو أن نكون قدّمنا بحثًا موضوعيًا مبنياً على الشروط العلمية للبحث الأكاديمي، وفتحنا آفاقًا لدراسات يمكن أن تتم في المستقبل، بعيدًا من التعصّب والاندفاع العاطفي الديني، أو العقائدي.

قائمة المصادر والمراجع

١ - الكتب القديمة (المصادر):

- الآمدي: الموزانة بين أبي تمام والبحثري، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٧٢
- ابن الأثير:
- الكامل، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٤، ١٩٨٣
- المثل السائر، القاهرة: طبعة مصطفى الباي الحلبي، ١٩٣٩
- ابن المقفع، عبد الله: الأدب الصغير والأدب الكبير، بيروت: دار الجيل، لا تاريخ
- ابن المقفع، عبد الله:
- كليلة ودمنة، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٦٩
- الفهرست، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨
- ابن خلدون: المقدمة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٤
- ابن خلكان: وفيات الأعيان، بيروت: دار صادر، ١٩٧٧
- ابن دريد: كتاب الاشتقاق، بيروت: دار المسيرة، وبغداد: منشورات مكتبة المثنى، ط ٢، ١٩٧٩
- ابن رشيق: العمدة في صناعة الشعر ونقده، بيروت: دار الجيل، ط ٤، ١٩٧٢
- ابن سلام: طبقات الشعراء، بيروت: دار الفكر للجمع، لا تاريخ
- ابن طباطبا: عيار الشعر، القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٦٥
- ابن عبد ربه: العقد الفريد، بيروت: مكتبة الهلال، لا تاريخ
- ابن عربي، محيي الدين: رسائل ابن عربي، بيروت: دار إحياء التراث العربي (عن مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية)، ط
- ابن فارس: الصحاح في فقه اللغة، بيروت: مؤسسة بدران، ١٩٦٤
- ابن قتيبة:
- الشعر والشعراء، بيروت: عالم الكتب، ط ١ (نقلا عن طبعة القسطنطينية ١٢٨٢ هـ).

- تاريخ الخلفاء أو الإمامة والسياسة، بيروت: مؤسسة الوفاء، ط ٣، ١٩٨١
- ابن منظور: أبو نواس، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥
- ابن هشام: السيرة النبوية، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥
- الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني، بيروت: دار الفكر للجميع (عن طبعة بولاق المصرية)، ١٩٧٠
- البخاري: صحيح البخاري، بيروت: دار الجيل، لا تاريخ
- البغدادي: الملل والنحل، بيروت: دار المشرق (توزيع المكتبة الشرقية)، ١٩٧٠
- التوحيد، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، بيروت: دار مكتبة الحياة، لا تاريخ
- الجاحظ:
- البيان والتبيين، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٦٨
- كتاب الحيوان، بيروت: دار صعب، ط ٢، ١٩٧٨
- الجرجاني، عبد القاهر:
- أسرار البلاغة، إستانبول: مطبعة وزارة المعارف، ١٩٥٤
- دلائل الإعجاز، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨
- الجرجاني، علي بن عبد العزيز: الوساطة بين المتنبئ وخصومه، القاهرة: ١٩٤٥
- حازم القرطاجني: منهاج البغاء وسراج الأدباء، تونس: المطبعة الرسمية، ١٩٦٦
- الرّماني، والخطابي وعبد القاهر الجرجاني: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٦٨
- الزجاج: الإيضاح في علوم النحو، بيروت: دار النفائس، ط ٣، ١٩٧٩
- السيرافي: أخبار النحويين البصريين، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦
- السيوطي:
- المزهر، القاهرة: طبعة الحلبي، لا تاريخ
- تفسير الجلالين، القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، ١٩٢٣
- الشافعي: الرسالة، القاهرة: طبعة الحلبي، ١٩٤٠

- الشهرستاني: الملل والنحل، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢
- الصولي: أخبار أبي تمام، بيروت: المكتب التجاري، لا تاريخ
- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار القلم (عن المطبعة الحسينية بالقاهرة)، ط ١
- العسكري، أبو هلال: كتاب الصناعتين، القاهرة: مطبوعات محمد علي صبيح، لا تاريخ
- قدامة بن جعفر: نقد الشعر، جونه: المطبعة البولسيّة، ١٩٥٨
- القشيري: الرسالة القشيرية، بيروت: دار العربي، ١٩٥٧
- القلقشندي: صبح الأعشى في سرّ صناعة الإنشا، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٣
- لا مؤلف: ألف ليلة وليلة، دمشق: دار القاموس الحديث، لا طبعة
- المبرد، أبو العباس: الكامل، بيروت: مكتبة المعارف، لا تاريخ
- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت: دار الأندلس، ط ٣، ١٩٧٨
- المعري، أبو العلاء: رسالة الغفران، بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٨
- اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، بيروت: دار صادر، لا تاريخ

٢ - المعاجم:

- ابن منظور: لسان العرب، بيروت: دار صادر، لا تاريخ
- الزمخشري، جار الله: أساس البلاغة، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩
- عبد النور، جبور وسهيل إدريس: المنهل، بيروت: دار الآداب ودار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٧٩
- ياقوت: معجم البلدان، بيروت: دار صادر، ١٩٧٧

٣ - الدواوين الشعرية:

أ - الدواوين التراثية:

- أبو تمام:
- ديوان أبي تمام، شرح الخطيب التبريزي، القاهرة: دار المعارف، ط ٣
- ديوان الحماسة، بيروت: دار القلم، لا تاريخ
- أبو نواس: ديوان أبي نواس، بيروت، دار بيروت، ١٩٧٨

- الزوزني: شرح المعلقات السبع، بيروت: دار الجيل وعمان: مكتبة المحتسب، ط ٢، ١٩٧٢
- صفدي، مطاع وإيليا حاوي: موسوعة الشعر العربي، بيروت: شركة خياط، ١٩٧٤
- طرفة بن العبد: ديوان طرفة بن العبد، بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ط ١، ١٩٦٩
- عروة بن الورد والسموأل: ديوانا عروة بن الورد والسموأل، بيروت: دار صادر، لا تاريخ
- المرزوقي، أبو علي: شرح ديوان الحماسة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: لا دار نشر، ط ١، ١٩٥١

ب - الدواوين الحديثة:

- أبو شبكة، الياس:
- أفاعي الفردوس، بيروت: دار الحضارة، ط ٣، ١٩٦٢
- المجموعة الكاملة، جونية: دار رواد النهضة ودار الأوديسييه، ط ١، ١٩٨٥
- أبي شقرا، شوقي:
- سنجاب يقع من البرج، بيروت " دار النهار، ١٩٧١
- ماء إلى حضان العائلة وإلى حديقة القديسة منمن، بيروت: مؤسسة بدران، ط ٢
- أدونيس: الآثار الكاملة، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٧١
- البياتي، عبد الوهاب: ديوان عبد الوهاب البياتي، بيروت: دار العودة، ١٩٧٢
- الحاج، أنسي:
- الرأس المقطوع، بيروت: دار مجلة شعر، ط ١، ١٩٦٣
- لن، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط ٢، ١٩٨٢
- السياب، بدر شاعر: ديوان بدر شاعر السياب، بيروت: دار العودة، ١٩٧١
- حاوي، خليل: ديوان خليل حاوي، بيروت: دار العودة، ١٩٧٢
- حجازي، أحمد عبد المعطي: ديوان أحمد عبد المعطي حجازي، بيروت: دار العودة، ١٩٧٣
- شوقي، أحمد: الشوقيات، بيروت: دار العودة، لا تاريخ
- عبد الصبور، صلاح: ديوان صلاح عبد الصبور، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٧٢

- عقل، سعيد: المجدلية، بيروت: المكتب التجاري، ط ٢، ١٩٦٠
- لحدود، الياس: فكاقيات بلباس الميدان، بيروت: دار الآداب، ط ١، ١٩٧٤
- مطران، خليل: ديوان الخليل، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥
- ٤ - الكتب (مصادر ومراجع) والدوريات بالعربية:**
- أبو حاقه، أحمد: الالتزام في الشعر العربي، بيروت: دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٧٩
- أبو شبكة، إلياس: روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة، بيروت: دار المكشوف، ط ٢، ١٩٤٥
- أبي فاضل، ربيعة:
- مدخل إلى أدبنا الحديث، بيروت: دار الجيل، ط ١
- من تراثنا الفكري، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٩٨٥
- أحمد، محمد فتوح: الرمز والرمزية في الشعر العربي المعاصر، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٧٨
- أدونيس:
- الثابت والمتحول، بيروت: دار العودة، ١٩٧٤
- زمن الشعر، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٧٢
- فاتحة لنهايات القرن، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٨٠
- مقدّمة للشعر العربي، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٧١
- أرسلان، شكيب:
- الارتسامات اللطاف، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ط ١، ٢٠١٢
- النهضة العربية في العصر الحاضر، الشوف: الدار التقدمية، ط ١، ٢٠٠٨
- أرسلان، شكيب: بيان إلى الأمة العربية عن حزب اللامركزية، الشوف: الدار التقدمية، ط ١، ٢٠٠٩
- الكتابات السياسية والاجتماعية، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٨
- الأسد، ناصر الدين: مصادر الأدب الجاهلي وقيمتها التاريخية، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٧٨
- أمين، أحمد:
- ضحى الإسلام، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١٠

- فجر الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١٠، ١٩٦٩
- أمين، بكرى شيخ: **مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٧٩
- أمين، قاسم:
- **المرأة الجديدة**، مصر: لا دار نشر، ١٩١١
- **تحرير المرأة**، القاهرة: مؤسسة هندأوي، ٢٠١١
- الأيوبي، ياسين: **مذاهب الأدب - الرمزية**، المؤسسة الجامعية، ط ١، ١٩٨٢
- بدران، إبراهيم وسلوى الخماش: **دراسات في العقلية العربية**، بيروت: دار الحقيقة، ط ٢، ١٩٧٩
- بدوي، أمين عبد المجيد: **القصة في الأدب الفارسي**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤
- البستاني، صبحي: **الصورة الشعرية في الكتابة الفنيّة**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٨٦
- البستاني، فؤاد أفرام:
- **الشعر الجاهلي / الشنفرى**، سلسلة الروائع، لا دار نشر، ط ٧، ١٩٦٩
- **طرفة وليبد**، بيروت: سلسلة الروائع، ط ٧، ١٩٧٣
- بيضون، إبراهيم:
- **الدولة الأموية والمعارضة**، بيروت: دار الحداثة، ط ١، ١٩٨٠
- **ملامح التيارات السياسيّة في القرن الأول الهجريّ**، بيروت: دار النهضة العربيّة، ١٩٧٩
- جبران، جبران خليل: **المجموعة الكاملة (العربية)**، بيروت: دار صادر، ١٩٦٤
- جبران، وماري هاسكل: **نبيّ الحبيب (رسائل ومذكرات)**، تعريب: لوران فارس، بيروت: المكتبة الأهلية، ١٩٧٤
- الجبرتي، عبد الرحمن: **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، القاهرة، لا دار نشر، ١٩٠٤
- جحا، ميشال: **خليل مطران**، بيروت: دهر المسيرة، ط ١، ١٩٨١
- حتي، فيليب وآخرون: **تاريخ العرب (مطوّل)**، بيروت: دار الكشاف، ط ٤، ١٩٦٥
- حجازي، مصطفى: **التخلّف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط ٢، ١٩٨٠

- حسن، حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام، لا دار نشر، ط ١، ١٩٦٧
- حسين، طه:
- حافظ وشوقي، القاهرة: منشورات الخانجي وحمدان، لا تاريخ
- حديث الأربعاء، القاهرة: دار المعارف، ط ١٢
- في الأدب الجاهلي، القاهرة: دار المعارف، ط ١٠
- الحوت، محمود سليم: الميثولوجيا عند العرب، بيروت: دار النهار، ط ٢، ١٩٧٩
- الخازن، وليم ونبية اليان: كتب وأدباء، صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٧٠
- الخازن، وليم:
- الحضارة العباسية، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية - توزيع المكتبة الشرقية، ١٩٨٤
- الشعر والوطنية في لبنان والبلاد العربية، بيروت: دار المشرق، ط ١، ١٩٧٩
- الخال، يوسف: الحداثة في الشعر، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٨
- خالد، غسان: جبران الفيلسوف، بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٧٤
- خان، محمد عبد المعيد: الأساطير والخرافات عند العرب، بيروت: دار الحداثة، ط ٣، ١٩٨١
- الحضري، محمد: تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٠
- خليف، يوسف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، القاهرة: دار المعارف، ط ٣
- خوري، رثيف: الفكر العربي الحديث، بيروت: دار المكشوف، ط ٢، ١٩٧٣
- درويش، محمد طاهر: حسان بن ثابت، القاهرة: دار المعارف، لا تاريخ
- دمشقية، عفيف: تجديد النحو العربي، بيروت: معهد الإنماء القومي، ط ١، ١٩٧٦
- الدوري، عبد العزيز: الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٠
- رزق الله، محمود: صفي الدين الحلبي، القاهرة: دار المعارف، ط ٢
- زبال، فرنسوا: تكوّن الكتاب العربي، مجهول المعرب، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط ١، ١٩٧٦
- زيد، علي محمد: معتزلة اليمن، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٨١
- زيدان، جرجي:

- العرب قبل الإسلام، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦
- تاريخ التمدن الإسلامي، القاهرة: دار الهلال، ط ٢
- تاريخ اللغة العربية، بيروت: دار الحداثة، ط ١، ١٩٨٠
- زيعور، علي: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧
- السامرائي، إبراهيم: التطور اللغوي التاريخي، بيروت: دار الأندلس، ط ٢، ١٩٨١
- السراج، نادرة جميل: ثلاثة رواد من المهجر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣
- سعادة، أنطون: نشوء الأمم، لا دار نشر، ١٩٥١
- السعيد، خالدة: حركية الإبداع، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٧٩
- سقال، ديزيره: الأرض الخراب والشعر العربي الحديث، بيروت: منشورات ميريم، ١٩٩٢
- شكري، غالي: شعرنا الحديث إلى أين؟، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٧٨
- الشلقاني، عبد الحميد: رواية اللغة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١
- الشميل، شبلي: فلسفة النشوء والارتقاء، بيروت: دار مارون عبود، ط ١، ١٩٨٣
- الشيال، جمال الدين: رفاة رافع الطهطاوي، القاهرة: دار المعارف، ط ٢
- الصالح، صبحي: النظم الإسلامية، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٧٦
- صالح، فرحان: المادية التاريخية والوعي القومي عند العرب، بيروت: دار القدس، ط ١، ١٩٧٩
- الصايغ، توفيق: أضواء جديدة على جبران، بيروت: الدار الشرقية، ١٩٦٦
- صباغ، حكمت: قاسم أمين، بيت الحكمة، ط ١، ١٩٧٠
- صبحي، أحمد محمود: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩
- الصميلي، يوسف: الشعر اللبناني اتجاهات ومذاهب، بيروت: دار الوحدة، ط ١، ١٩٨٠
- صوايا، ميخائيل: إبراهيم اليازجي، بيروت: دار الشرق الجديد، ط ١، ١٩٦٠
- الضامن، حاتم: نظرية النظم، الموسوعة الصغيرة (٤٧)، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، أيلول ١٩٧٩
- ضيف، شوقي:

- الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف، ط٦
- التطور والتجديد في الشعر الأموي، دار المعارف، ط٦
- الشعر والغناء في مكة والمدينة، القاهرة: دار المعارف، ط٣
- العصر الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، ط٧
- العصر الجاهلي، القاهرة: دار المعارف، ط٨
- العصر العباسي الأول، القاهرة: دار المعارف، ط٦
- العصر العباسي الثاني، القاهرة: دار المعارف، ط٣
- الفن ومذاهبه في الشعر العربي، القاهرة: دار المعارف، ط٩
- الفن ومذاهبه في النثر العربي، القاهرة: دار المعارف، ط٨
- فصول في الشعر ونقده، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١
- طليع، أمين: أصل الموحدين الدروز، بيروت: منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٠
- الطهطاوي، رفاعه رافع: المرشد الأمين للبنات والبنين، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٢
- العاني، سامي: الإسلام والشعر، الكويت: عالم المعرفة، حزيران ١٩٧٨
- عباس، إحسان ومحمد يوسف نجم: الشعر العربي في المهجر، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٩٨٢
- عباس، إحسان: فن الشعر، بيروت: دار الثقافة، ط٦، ١٩٧٩
- عبد الحكيم، شوقي: الحكاية الشعبية العربية، بيروت: دار ابن خلدون، ط١، ١٩٨٠
- عبد الصبور، صلاح: قراءة جديدة لشعرنا القديم، بيروت: دار النجاح، ١٩٧٣
- عبده، محمد: الإسلام والنصرانية، دار المنار بمصر، ١٩٤٧
- عبود، مارون:
- أدب العرب، بيروت: دار مارون عبود ودار الثقافة، ط٣، ١٩٧٨ - ١٩٧٩
- جدد وقدماء، بيروت: دار مارون عبود، ط١، ١٩٦١
- عز الدين، يوسف: الشعر العراقي، القاهرة: دار المعارف، لا تاريخ
- عساف، ساسين:

- الصورة الشعرية ونماذجها في شعر أبي نواس، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط ١، ١٩٨٢
- الصورة الشعرية، بيروت: دار مارون عبود، ١٩٨٥
- عصفور، جابر أحمد: مفهوم الشعر، دمشق: المركز العربي للثقافة والعلوم، ١٩٨٢
- عطوان، حسين: الوليد بن يزيد، دار الجيل، ١٩٨١
- العظم، صادق جلال: نقد الفكر الديني، بيروت: دار الطليعة، ط ٤، ١٩٧٧
- العظمة، نذير: المعراج والرمز الصوفي، بيروت: دار الباحث، ط ١، ١٩٨٢
- عفلق، ميشال:
- البعث وقضية فلسطين، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٣
- معركة المصير الواحد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٦، ١٩٧٤
- العقاد، عباس محمود وإبراهيم المازني: الديوان، القاهرة: دار الشعب، ط ٤
- العقاد، عباس محمود:
- أبو نواس الحسن بن هاني، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٦٨
- شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٣، ١٩٦٥
- عقل، سعيد: كأس لخم، بيروت: المكتب التجاري، ط ١، ١٩٦١
- علي، أحمد: ثورة الزنج، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦١
- علم الدين، مصطفى سليم: نبي جبران ووزرادشتت نيتشه، طرابلس: مكتبة جوخدا، ط ١، ١٩٨١
- علوش، ناجي: الحركة الوطنية الفلسطينية، بيروت: مركز الأبحاث الفلسطينية ورابطة أدباء الكويت، ١٨٧٤
- عمارة، محمد: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٧
- عوض، ريتا:
- أدبنا الحديث بين الرؤيا والتعبير، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٩

- أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي الحديث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، ١٩٧٨

- غازي، السيد مصطفى: الأخطل شاعر بني أمية، القاهرة: دار المعارف، ط ٢
- غريب، روز: جبران في آثاره الكتابية، بيروت: دار المكشوف، ط ١، ١٩٦٩
- فروخ، عمر: تاريخ الأدب العربي، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣
- قبّش، أحمد: تاريخ الشعر العربي الحديث، لا دار نشر، ١٩٧١
- القرشي، حسن عبد الله: فارس بني عبس، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٦٩
- الكبيسي، باسل: حركة القوميين العرب، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤
- كرم، أنطون غطاس: ملامح الأدب العربي الحديث، بيروت: دار النهار، ١٩٨٠
- كشك، محمد جمال: الجهاد... ثورتنا الدائمة، بيروت: دار الإرشاد، ١٩٧٠
- الكواكي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بيروت: دار النفائس، ط ٣، ٢٠٠٦
- لبكي، صلاح: لبنان الشاعر، بيروت: منشورات الحكمة، ١٩٥٤
- مازن، زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، بيروت: دار الجيل، لا تاريخ
- مجموعة محاضرين: أعمال مؤتمر روما، بيروت: منشورات أضواء، ١٩٦٢
- مجموعة مؤلفين: دور الأدب في الوعي القومي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٨٠
- المحاسني، زكي: شعر الحرب في أدب العرب، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١
- المحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: المكتبة الأهلية، ط ٣، ١٩٨٠
- محمود، زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، بيروت: دار الشروق، ط ٤، ١٩٧٨
- مخلوف، حسنين محمد: أسماء الله الحسنى، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤
- مرّوه، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي، ط ٤، ١٩٨١
- مسعود، جبران: لبنان والنهضة العربية الحديثة، بيروت: بيت الحكمة، ط ١، ١٩٦٧

- المسيري، عبد الوهاب: **العنصرية الصهيونية**، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والفنون العراقية، ١٩٧٩
- المقدسي، أنيس: **الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث**، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٧٣
- منصور، مناف:
- **الإنسان وعالم المدينة**، بيروت: مركز التوثيق والبحوث، المكتبة الشرقية، ١٩٧٨
- **عقلية الحداثة العربية**، بيروت: مكتبة صادر، ١٩٨٦
- **مدخل إلى الأدب المقارن**، بيروت: مركز التوثيق والبحوث، ١٩٨٠
- المنفلوطي، مصطفى لطفى: **مؤلفات مصطفى لطفى المنفلوطي الكاملة (الموضوعة)**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠
- موسى، محمد علي: **أمين الريحاني**، بيروت: دار الشرق الجديد، ط ١، ١٩٦١
- موسى، منيف: **الشعر العربي الحديث في لبنان**، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٨٠
- الموسوي، موسى: **من الكندي إلى ابن رشد**، بيروت: منشورات عويدات، ط ٣، ١٩٨٢
- نادر، ألبير نصري: **فلسفة المعتزلة**، مطبعة الرابطة، لا دار نشر، ١٩٥١
- ناصف، مصطفى: **نظرية المعنى في النقد العربي**، بيروت: دار الأندلس، ط ٢، ١٩٨١
- النجار، محمد رجب: **حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي**، الكويت: عالم المعرفة، أيلول ١٩٨١
- نعيمة، ميخائيل: **الغربال**، بيروت: مؤسسة نوفل، ط ١٢، ١٩٨١
- نعيمة، نديم: **الفن والحياة**، بيروت: دار النهار، ١٩٧٣
- النويهي، محمد: **قضية الشعر الجديد**، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٩٧١
- الهاشمي، أحمد: **جواهر الأدب**، بيروت: مؤسسة المعارف، لا تاريخ
- هلال، محمد غنيمي: **النقد الأدبي**، بيروت: دار العودة والقاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٣
- اليازجي، إبراهيم: **نجمة الرائد وشرعة الوارد في المتزادف والمتوارد**، حريصا: المكتبة البولسية، ط ٣، ١٩٧٠

- اليازجي، كمال:
- في الشعر الجاهلي القديم (الأصول الخلقية) - ١ -، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٣
- في الشعر العربي (النوازع الأخلاقية) - ٢ - بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٣
- ياغي، عبد الرحمن: الأدب الفلسطيني الحديث، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٨١
- اليافي، نعيم: الشعر العربي الحديث، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨١
- يكن، ولي الدين:
- التجاريب، بيت الحكمة، ط ٢، ١٩٧٢
- الصحائف السود، بيروت: بيت الحكمة، ط ١، ١٩٦٦
- اليوسف، يوسف: مقالات في الشعر الجاهلي، بيروت: دار الحقائق، ط ٢، ١٩٨٠
- ٥ - الكتب المعرّبة:**
- أرسطو: فن الشعر، عربيه وحقق نصوصه: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الثقافة، ط ٢، ١٩٧٣
- أركون، محمد ولوي غارديه: الإسلام الأمس والغد، تعريب: علي المقلد، بيروت: دار التنوير، ط ١، ١٩٨٣
- أركون، محمد: الفكر العربي، تعريب: عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢
- الأفغاني، جمال الدين: رسالة الردّ على الدهريين، تعريب: محمد عبده، بيروت: دار المعارف الحكيمة، ط ١، ٢٠١٧
- الخطيبي، عبد الكبير: الاسم العربي الجريح، لا معرّب، بيروت: دار العودة، ط ١، ١٩٨٠
- العازوري، نجيب: يقظة الأمة الشرقية، تعريب: أحمد بو ملحم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١
- بروكلمان، كارل: تاريخ الأدب العربي، مجموعة معرّبين، القاهرة: دار المعارف، ط ٣
- بيرك، جاك: العرب من الأمس إلى اليوم، تعريب: علي سعيد، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، لا تاريخ

- جبران، جبران خليل: المجموعة الكاملة (المعربة)، تعريب: الأرشمنديريت أنطونيوس بشير، بيوت: دار صادر، ١٩٦٤
- حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، تعريب: كريم عزقول، بيروت: دار النهار، ط٣، ١٩٧٧
- حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، تعريب: كريم عزقول، بيروت: دار النهار، ط٣، ١٩٧٧
- خير بك، كمال: حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر، تعريب: لجنة من أصدقاء المؤلف، بيروت: دار المشرق، ط١، ١٩٨٢
- دي خويه، ميكال يان: القرامطة، تعريب: حسني وينه، بيروت: دار ابن خلدون، ط٢، ١٩٨٠
- رودلف، فلهلم: صلة الإسلام باليهودية والمسيحية، تعريب: عصام الدين حنفي ناصف، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٧٤
- رودنسون مكسيم، وآخرون: الوقائع والأساطير (مجموعة محاضرات)، تعريب: هنرييت عبودي، بيروت: دار الحقيقة، ط١
- رودنسون، مكسيم: العرب، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت: دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠
- رودنسون، مكسيم: جاذبية الإسلام، تعريب: إلياس مرقص، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٢
- سوزن، ريتشارد: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، تعريب: رضوان السيد، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٤
- سورديل، دومينيك: الإسلام، تعريب: خليل الجر، جونه: سلسلة ماذا اعرف العربية (المكتبة البولسية)، لا تاريخ
- شتراوس، كلود ليفي: مقالات في الإناسة، تعريب: حسن قبيسي، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٣
- شرابي، هشام: المثقفون العرب والغرب، لا معرب، بيروت: دار النهار، ط٢، ١٩٧٢
- غولدمان، ناحوم: إسرائيل إلى أين؟، مجهول المعرب، بيروت: منشورات فلسطين المحتلة، ط١، ١٩٨٠
- كامو، ألبيير: أسطورة سيزيف، تعريب: أنيس زكي حسن، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩

- لومبار، موريس: **الإسلام في عظمته الأولى**، تعريب: ياسين الحافظ، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٧
- ماسينيون، لويس: **خطط البصرة وبغداد**، تعريب: إبراهيم السامرائي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨١
- ماسيه، هنري: **الإسلام**، تعريب: بهيج شعبان، بيروت: منشورات عويدات، ط ١، ١٩٦٠
- مرجوليوث، ديفيد صاموئيل: **أصول الشعر العربي**، تعريب: يحيى الجبوري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨١
- نالينو، كارلو: **تاريخ الآداب الإسلامية**، القاهرة: دار المعارف، ط ٢
- نيتشه، فريدريك: **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب: حسن قبيسي، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط ١، ١٩٨١
- ولفنسون، أ.: **تاريخ اللغات السامية**، بيروت: دار القلم، ط ١، ١٩٨٠
- ٦ - الصحف والمجلات:**
- أبو شادي، أحمد زكي: **كلمة المحرر**، مجلة أبولو، عدد ١، سبتمبر ١٩٣٢
- أدونيس: **مقال: في قصيدة النثر**، مجلة شعر، عدد ١٤، ربيع ١٩٦٠
- أركون، محمد:
- **مقال: الإسلام والعلمانية**، تعريب: ب. كوتانيه، مجلة الواقع، نيسان ١٩٨١
- **مقال: الإسلام، التاريخية والتقدم**، تعريب: هاشم صالح، مواقف، عدد ٤٠
- **مقال: السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام**، تعريب: هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، عدد ١٠، ١٩٨١
- **مقال: مدخل لدراسة الروابط ما بين الإسلام والسياسة**، تعريب: هاشم صالح، مجلة مواقف، ربيع وصيف ١٩٨٠، عدد ٣٧ - ٣٨
- إسماعيل، محمود حسن: **قصيدة مآثم الطبيعة**، مجلة أبولو، عدد ٦، فبراير ١٩٣٣
- بالاندييه، جورج: **مقال: الدين والسلطة**، تعريب: غسان زيادة، مجلة الفكر العربي، عدد ٣٣ - ٣٤، أيار - آب، ١٩٨٣

- الجابري، محمد عابد: مقال: الفقه والعقل والسياسة، الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٤
- جعيط، هشام: مقال: الكوفة/ نموذج المدينة/ الدولة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٤، شباط ١٩٨٣
- الحاج، أنسي:
- مقال: الأسئلة المميّنة (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ٢٧، صيف ١٩٦٣
- مقال: التحدي العظيم (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ٣٨، ربيع ١٩٦٨
- حبشي، رينه: مقال: الشعر في معركة الوجود، مجلة شعر، عدد ١، شتاء ١٩٥٧
- حمزة، محمد: مقال: جيش العرب المسلمين، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٢، ١٩٨٠
- حوراني، ألبرت: مقال: الهلال الخصب في القرن الثامن عشر، مجلة الواقع، عدد ١، نيسان ١٩٨١
- الحال، يوسف:
- السنة العاشرة (الافتتاحية)، مجلة شعر عدد ٣٧، شتاء ١٩٦٨
- مقال: بيان (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ٣١ - ٣٢، صيف وخريف ١٩٦٤
- مقال: من رئيس التحرير (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ١٢، خريف ١٩٥٩
- مقال: من رئيس التحرير (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ١٠، ربيع ١٩٥٩
- مقال: من رئيس التحرير (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ١١، صيف ١٩٥٩
- خالد، غسان:
- مقابلة: جبران والدين، مجلة المنتدى، عدد ٢، نيسان ١٩٨٢
- مقابلة: كفى تجنيًا على جبران، مجلة المنتدى، عدد ١، آذار ١٩٨٣
- خوري، نسيم: مقال: الحداثة وحركة الخلق المستمرة، مجلة مواقف، عدد ٣٥، ربيع ١٩٧٩
- رفته، فؤاد: مقال: الشعر والقصيدة، مجلة مواقف، عدد ٣٥، ربيع ١٩٧٩
- رودنسون، مكسيم: مقال: هل استفاقت التمامية الإسلامية؟ - بين الجاهلية والتحديث، جريدة العمل، الخميس ٤ كانون الثاني، ١٩٧٩
- الزايد، محمد: مقال: الفلسفة وماهية السلطة، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٣ / ٣٤، ١٩٨٣

- زبال، فرنسوا: مقال: الفكر العربي في مرآة بعض الغربيين، الفكر العربي، ١٥ حزيران - ١٥ تموز ١٩٧٨، السنة الأولى، عدد ١
- زيدان، جرجي: مقال: الصهيونية، مجلة الهلال، ج ٢ من السنة ٢٢، نوفمبر - ت ٢، ١٩١٣
- السعيد، خالدة: مقال: بوادر الرفض في الشعر العربي الحديث، مجلة شعر، عدد ١٩، صيف ١٩٦١
- سقال، ديزيره: مقال: الذاكرة الرمزية والبنية الإيقاعية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٦
- السيد، رضوان:
- مقال: جدليات العقل والنقل، الفكر العربي، عدد ١٥
- مقال: من الشعوب والقبائل إلى الأمة - دراسة في تكوّن مفهوم الأمة في الإسلام، الفكر العربي، عدد ٣٣ / ٣٤، ١٩٨٣
- شيّا، محمد: مقال: مدخل إلى سياسة الأمير شكيب أرسلان، مجلة الفكر العربي، عدد ٢٢ / أيلول - تشرين الأول، ١٩٨١
- شيبوب، خليل: قصيدة: الشراع، مجلة أبولو، عدد ٣، نوفمبر ١٩٣٢
- الصميلي، يوسف: مقال: بين الديوان والمهجر وأبولو، مجلة الباحث، عدد ٢٦، آذار - نيسان ١٩٨٣
- العراقي، محمد عاطف: مقال: الفكر السياسي عند بد الرحمن الكواكبي، مجلة الفكر العربي، عدد ٢٢، أيلول - تشرين الأول ١٩٨١
- الفارابي: كتاب الشعر، تحقيق: محمد مهدي، مجلة شعر، عدد ١٢، خريف ١٩٥٩
- المقدسي، أنطون:
- مقابلة: مقاربات من الحداثة، مجلة مواقف: عدد ٣٥، ربيع ١٩٧٩
- مقال: الصورة العربية للحضارة الأوروبية، مجلة الآداب، السنة ٣١، عدد ٤ - ٥
- النجّار، شكري: مقال: الفكر السياسي عند الطهطاوي، مجلة الفكر العربي، عدد ٢٢، أيلول / تشرين الأول ١٩٨١
- صفدي، مطاع:

- مقال: الرحمن، السلطان، الشيطان، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ١٢
- مقال: قراءة ثانية للشعر الجاهليّ، الفكر العربي المعاصر، عدد ١٠، شباط ١٩٨١
- عبد القادر، محمد فريد: أمير الشعراء أحمد شوقي، مجلة ابولو، عدد ٤، ديسمبر ١٩٣٢
- عساف، ساسين: مقابلة: جبران بين الشرق والغرب، مجلة المنتدى، عدد ١، آذار ١٩٨٣
- فاليري، بول: قصيدة: المقبرة البحرية، تعريب: خليل هندراوي، مجلة الرسالة، عدد ٢٢، ١٩٣٣
- لا مؤلف: كلمة المحرر، مجلة ابولو، عدد ١٦، يناير ١٩٣٤
- نادر، ألبير نصري: أهم الفرق الدينية السياسية والكلامية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط ١، لا

تاريخ

- هيئة التحرير:

- مقال: الأزمة الشعرية العابرة (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ٢٩، شتاء - ربيع ١٩٦٤
- مقال: إلى القارئ (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ١٩، صيف ١٩٦١
- مقال: إلى القارئ (الافتتاحية)، مجلة شعر، عدد ٤، خريف ١٩٥٧

٧ - المراجع بالفرنسيّة:

- Blachère, Regis:
 - **le Problème de Mahomet**, Paris: Presse universitaire de France, 1952
 - **Le Coran**, Paris: Que sais - je?, Presse universitaire de France, 1969
- Brunschvig, R. : **Etudes d'islamologie**, Paris: Maisonneuve et Larousse, 1976
- Chelhod, J.: **Les structures du sacré chez les arabes**, Paris: Maisonneuve et Larose, 1964
- El - Mawardi: **le Droit du Kalifat**, int. & trad. Léon Ostrorog, Beyrouth: éd. Du Patrimoine Arabe et Islamique, 1982
- Grousset, René: **Histoire des croisades**, Paris: librairie Plon, 1935
- Mallarmé, Stéphan: **Igitur - Divagations - Un coup de dés**, éd. Gallimard - poésie nrf, 1976
- Massignon, Louis:
 - **Kitâb al Tawâsîn par Al Hallag**, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913
 - **Opéra Minora**, Beyrouth: Dar al maaref, 1963
- Miquel, André: **La littérature arabe**, Paris: Que sais - je?, Presse universitaire de France, 1969

- Nietzsche, Frédéric: **Ainsi parlait Zarathoustra**, trad: George Arthur Goldschmidt, éd. De poche, 1974
- Nietzsche, Frédéric: **Par – delà le bien et le mal**, trad: inconnu, éd. 10/18, 1975
- Sartre, J. P.: **L'Être et le Néant**, Paris: Gallimard TEL, 1945
- Sourdel, D. & J.: **La civilization de l'islam classique**, collection les grandes civilization, Paris: Artaud, 1976
- T. S. Eliot, **Selected poems**, London: Faber & Faber, 1976
- Valéry, Paul:
 - **La jeune Parque**, éd. Gallimard – poésie nrf, 1974
 - **Poésies**, éd. Gallimard – poésie nrf, 1972
 - **Tel Quel**, éd. Gallimard – idées nrf, 1941

٨ - المراجع بالإنكليزية:

- Goldziher, Igmaz: **Introduction to Islamic Theology and Law**, tr. Andras & Ruth Hamori, University press, New Jersey, 1981

محتويات الكتاب

ص ١	مقدمة
	تمهيد
ص ٧	١ - مدخل
ص ٩	٢ - لماذا السلطة؟
	٣ - صورة السلطة في الجاهلية
ص ١٠	٣. أ - صورة السلطة في العصر الجاهليّ
ص ١٣	٣. ب - مفهوم الدهر
ص ١٥	٤ - صورة السلطة في الإسلام
ص ١٩	٥ - خاتمة
	الباب الأول: نظرية السلطة والإبداع الأدبي خلال العصور العربيّة الكلاسيكية (من الجاهلية حتى آخر العصر العباسي)

القسم الأول: نظرية السلطة

الفصل الأوّل: السلطة في الجاهلية

ص ٢٥	١ - مقدمة
ص ٢٥	٢ - تحديد طبيعة المرحلة
ص ٢٥	٣ - القبيلة والسلطة/ الذات والحقوق
ص ٢٨	٤ - العصبية

- ٢٨ ص ٥ - السلطة/ البعد الأرضي والقمع
- ٣٤ ص ٦ - الفارس والبطولة/ مفهوم الفروسية
- ٣٨ ص ٧ - مفهوم الزمن
- ٣٨ ص ٨ - خاتمة وخلاصة

الفصل الثاني: السلطة في صدر الإسلام

- ٤١ ص ١ - مقدمة
- ٤٢ ص ٢ - السلطة الدينية في صدر الإسلام: مأسسة لاهوتية تنظم المفهوم الغيبي
- ٤٢ ص ٢ - المفارق
- ٤٣ ص ٢ - ١ - السلطة الدينية
- ٤٣ ص أ - كيان السلطة الدينية
- ٤٦ ص ب - السلطة الدينية ومفهوم الزمن
- ٤٨ ص ج - الخليفة والسلطة الدينية
- ٥١ ص د - القرآن والسلطة الدينية
- ٥٢ ص ٣ - تدمير البعد الأرضي لحساب البعد الديني
- ٥٧ ص ٤ - تأسيس الدولة أو الذات الكبرى/ المحور التنظيمي لهذه الذات
- ٥٩ ص ٥ - خاتمة وخلاصة

الفصل الثالث: السلطة العربية في حقبة بني أمية

- ٦١ ص ١ - مقدمة
- ٦١ ص ٢ - الحقبة وطبيعتها
- ٦١ ص ٢ - أ - ميزة تلك الحقبة
- ٦٢ ص ٢ - ب - الشورى كمبدأ سياسي والصراع على الاستخلاف
- ٦٥ ص ٢ - ج - التحوّل إلى الملكية/ معنى الصراع
- ٦٥ ص ٣ - التحوّل في ممارسة السلطة

ص ٦٧	٣ - أ - صفين والتغيرات السياسيّة
ص ٦٨	٣ - ب - تَوَزُّع القوى
ص ٦٨	١ - الشام
ص ٦٩	٢ - الكوفة
ص ٧١	٣ - البصرة
ص ٧٤	٤ - الحجاز
ص ٧٤	٤ - التأويل والصراع على السلطة
ص ٧٩	٥ - العصبية القبليّة والسلطة
ص ٨٠	٦ - نظام الملك / سقوط الشورى
ص ٨٣	٧ - معايير السلطة / الصراع وأركانه
ص ٨٤	٨ - خلاصة وخاتمة
	الفصل الرابع: السلطة في العصر العباسي
ص ٨٥	١ - مقدّمة: تحديد أطر الصراع
ص ٨٦	أ - تغيّر أطر الصراع
ص ٨٧	ب - تغيّر نهج السلطة
ص ٩٠	٢ - سقوط النزعة العرقيّة وظهور النزعة الإسلاميّة
ص ٩٤	٣ - تغيّر أبعاد الصراع / صراع بين الداخل والخارج
ص ١٠١	٤ - الإنسان والسلطة
ص ١٠٣	٥ - البدعة والخروج على السلطة
ص ١٠٤	أ - ثورة الزنج
ص ١٠٥	ب - حركة القرامطة
ص ١٠٨	ج - الشيعة
ص ١١٤	د - المعتزلة
ص ١١٧	هـ - الصوفية

- و - الشلمغاني (قتل عام ٩٣٣ م.) ص ١٢٤
- ز - الشطار والعيارون ص ١٢٧
- ٦ - الصراع العربي - الصليبي ص ١٣١
- ٧ - خاتمة وخلاصة ص ١٣٥

الفصل الخامس: عناصر الهوية العربية

- ١ - مقدمة ص ١٣٧
- ٢ - البنى الثابتة لفهم جذور الهوية العربية ص ١٣٧
- ٣ - مفهوم اللغة العربية/ اللغة والوحي ص ١٣٩
- ٣ - أ - رأي المؤرخين العرب في اللغة العربية ص ١٣٩
- ٣ - ب - اللغة العربية والمطلق ووعي الهوية ص ١٤٣
- ٤ - الدين الإسلامي/ سيميولوجيا الهوية ووعي العالم ص ١٤٥
- ٥ - ذكرى الأمبراطورية العربية الإسلامية ومفهوم الأمة ص ١٥١
- ٦ - معنى التاريخ الجاهلي في وعي الهوية ص ١٥٣
- ٧ - خاتمة وخلاصة ص ١٥٥

القسم الثاني: الإبداع الفني وخرق السلطة

الفصل الأول: المدلول السلطوي في القرآن الكريم

- ١ - مقدمة ص ١٥٩
- ٢ - القرآن/ دلالة الخطاب السلطوي/ الترغيب والترهيب ص ١٦٠
- ٣ - محاور السلطة ص ١٦٨
- أ - الدين ص ١٦٨
- ب - السياسة ص ١٦٩
- ج - القيم ص ١٧١
- د - المعرفة ص ١٧٢

٤ - النقاط الثلاث الرئيسة في محاور السلطة

- ١ - النقطة الأولى: الله ص ١٧٤
- ٢ - النقطة الثانية: النبي ص ١٨٠
- ٣ - النقطة الثالثة: الخليفة ص ١٨١
- ٤ - نسب المحاور ص ١٨٣
- ٥ - خاتمة وخلاصة ص ١٨٧

الفصل الثاني: رمز الأمم البائدة والسلطان والسياسة (فعل التأكيد على السلطة

الإلهية)

- ١ - مقدمة ص ١٨٩
- ٢ - أخبار عاد وثمود
- أ - عاد ص ١٩٠
- ب - ثمود ص ١٩٤
- ٣ - بلورة النقاط القرآنية المتعلقة بالأمم البائدة
- أ - تحديد الفضاء السلطوي ص ١٩٨
- ب - النصّ والبعد الدلالي السلطويّ ص ٢٠٠
- ٤ - الإسقاطات السياسيّة على المدلول الدينيّ/ الرمزيّ
- ٤ - أ - أسماء الله الحسنى ص ٢٠٣
- ٤ - أ - ١ - أسماء القوة (بما فيها من معاني السطوة والانتقام والعقاب والتهديد، إلخ.) ص ٢٠٤
- ٤ - أ - ب - أسماء الخير (بما فيها من محبة ورفق وعطاء وحفظ إلخ...) ص ٢٠٨
- ٤ - ب - المدلول السلطوي لهذه الأسماء ص ٢١٥
- ٥ - بلورة الأسلبة الإسقاطيّة ص ٢١٨

- ٦ - خاتمة وخلاصة
ص ٢١٩
- الفصل الثالث: المعرفة والسلطة في الكتابة العربية القديمة (قراءة في "كليلة ودمنة")
- ١ - مقدمة
ص ٢٢١
- ٢ - التشكّل المعرفيّ والتّمظُّهر السلطويّ في "باب الأسد والثور"
ص ٢٢٣
- ٢ - أ - التكوّن المعرفيّ
ص ٢٢٣
- ٢ - أ - ١ - الهدف من هذا الباب
ص ٢٢٣
- ٢ - أ - ٢ - تشكُّل المعرفة
ص ٢٢٤
- أولاً: منهجيّة تشكُّل المعرفة
ص ٢٢٤
- ثانياً: الأسلب النطقية
ص ٢٢٥
- ثالثاً: قراءة العلامات
ص ٢٢٦
- ٢ - أ - ٣ - أساليب تكوّن المعرفة وأنواعها
ص ٢٢٧
- ٢ - أ - ٤ - نتائج غياب المعرفة
ص ٢٢٩
- ٢ - ب - التمظهر السلطويّ
ص ٢٣٠
- ٢ - ب - ١ - أنواع السلطة الظاهرة في النصّ
ص ٢٣٠
- ٢ - ب - ٢ - صيانة السلطة الحكميّة وفسادها/ خطورة
ص ٢٣٣
- انقلابها
ص ٢٣٣
- ٢ - ب - ٣ - خرق السلطة وطريقة الخرق
ص ٢٣٣
- ٢ - ب - ٤ - علاقة السلطة بالمعرفة
ص ٢٣٤
- ٣ - خاتمة وخلاصة
ص ٢٣٥
- الفصل الرابع: السنور والجرد/ رمز الحكاية - المثل
- ١ - مقدمة
ص ٢٣٧
- ٢ - مجتمع الحكاية الحيواني والمجتمع الإنسانيّ
ص ٢٣٧
- ٣ - الدلالة الحيوانية في النصّ - الرمز
ص ٢٣٨

- ٤ - خاتمة وخلاصة
ص ٢٤٢
- الفصل الخامس: نظرية الشعر والنظم عند العرب وعلاقتها بالمفهوم السلطوي**
- ١ - مقدمة
ص ٢٤٣
- ٢ - نظريتنا البلاغة والشعر/ النظم
ص ٢٤٣
- أ - البلاغة
ص ٢٤٣
- ب - النظم والشعر
ص ٢٤٦
- ٣ - مناقشة
ص ٢٥٨
- ٤ - المضمون السلطوي في الحضارة العربيّة
ص ٢٥٩
- ٥ - الشعر والسلطة/ التقليد
ص ٢٦٠
- ٦ - نتيجة
ص ٢٦٣
- ٧ - خاتمة وخلاصة
ص ٢٦٤
- الفصل السادس: الإبداع الفني وخرق السلطة عند طرفة والصعاليك**
- ١ - مقدمة
ص ٢٦٥
- ٢ - معنى الوجوديّة في شعر طرفة
ص ٢٦٦
- ٣ - ظاهرة الصعلكّة والتمرد عند الصعاليك
ص ٢٧١
- ٤ - خاتمة وخلاصة
ص ٢٧٦
- الفصل السابع: الوليد بن يزيد وخرق السلطة**
- ١ - مقدمة
ص ٢٧٧
- ٢ - الخمر والحرام
ص ٢٧٧
- ٣ - أخلاق الوليد بن يزيد
ص ٢٧٩
- ٤ - الخمر والأخلاق عند الوليد/ تحديّ الضرورة الإسلامية
ص ٢٧٩
- أ - أخلاق الوليد
ص ٢٧٩
- ب - تقويم أخلاق الوليد
ص ٢٨٢

- ٢٨٥ ص ٥ - خاتمة وخلاصة
- الفصل الثامن: الإبداع الفني وخرق السلطنة عند أبي نواس**
- ٢٨٧ ص ١ - مقدمة
- ٢٨٧ ص ٢ - أهمية أبي نواس / التأسيس
- ٢٩٠ ص ٣ - الخمر والمجون
- ٢٩٥ ص ٤ - أخلاق أبي نواس / جدلية الخطيئة - الطهارة
- ٢٩٧ ص ٥ - خاتمة وخلاصة
- الفصل التاسع: الإبداع الفني وخرق السلطنة عند أبي تمام**
- ٢٩٩ ص ١ - مقدمة
- ٢٩٩ ص ٢ - مفهوم اللغة والقصيدة عند العرب
- ٣٠٣ ص ٣ - أبو تمام واللغة الشعرية / خرق اللغة الوضعية
- ٣٠٦ ص ٤ - الصعوبة ومفهومها / التكثيف والتعقيد
- ٣٠٩ ص ٥ - النقد والسلطنة - الخرق / مفهوم المجاز
- ٣١١ ص ٦ - خاتمة وخلاصة
- الباب الثاني: نظرية السلطنة في عصر الانحطاط**
- القسم الأول: نظرية السلطنة**
- الفصل الأول: الانحطاط ونظرية السلطنة**
- ٣١٥ ص ١ - مقدمة
- ٣١٥ ص ٢ - سياسة السلطنة في عصر الانحطاط
- ٣١٨ ص ٣ - تقويم
- ٣٢٠ ص ٤ - خاتمة
- الفصل الثاني: قراءة البعد السلطوي في ألف ليلة وليلة**
- ٣٢١ ص ١ - مقدمة

- ٢ - الخارق وخرق السلطة ص ٣٢٢
- ٣ - الإنسان وخرق السلطة (بطولات الشطار والعيارين) ص ٣٢٥
- ٤ - البطل الشعبي والخلافة ص ٣٢٧
- ٥ - خاتمة وخالصة ص ٣٢٩

الباب الثالث: تشكّل السلطة في عصر النهضة

القسم الأول: نظرية السلطة في عصر النهضة

الفصل الأول: نظرية السلطة

- ١ - مقدمة: تحديد النهضة/ بين النهضة والعصور التقليدية السابقة ص ٣٣٣
- ٢ - تيارات النهضة ص ٣٣٤
- ٣ - العرب والغرب/ النهضة والفكر الغربي ص ٣٣٥
- ٤ - تجديد البعد السلفي وإحيائه ص ٣٣٩
- أ - حركة التحديث الديني ص ٣٥١
- ب - تقويم حركة الإصلاح الديني ص ٣٥٤
- ٥ - الحقوقية الجديدة/ أثر الثورة الفرنسية ص ٣٥٧
- أ - الدعوة إلى الحرية ونبذ الاستبداد ص ٣٥٨
- ب - الحرية واستعادة الذات في إطار العقيدة الإسلامية ص ٣٦٢
- ج - دور الأم الأسرة/ الأساس الاجتماعي للنهضة ص ٣٦٢
- د - تقويم ص ٣٦٩
- ٦ - القومية العربية والعلمنة ص ٣٦٩
- أ - النزعة القومية العربية ص ٣٦٩
- ب - تقويم القومية ص ٣٧٠
- ٧ - تحديث اللغة/ من لغة المطلق إلى لغة الواقع (استكمال القومية) ص ٣٧٠
- أ - التحديث اللغوي/ آراء الدعاة

- ب - تقويم
ص ٣٧٤
- ٨ - النزعات الإقليمية/ انفصال الجسد العربي التقليدي
أ - تفكيك مبدأ الجسم العربي الواحد
ص ٣٧٥
- ب - تقويم
ص ٣٨٢
- ٩ - الاتجاه الاشتراكي والماديّ/ تحطيم المطلق: الحرّية والواقع
أ - البحث عن الحرّية والثورة/ الخروج من الغربة
ص ٣٨٣
- ب - الاشتراكية والمادية/ سقوط المطلق
ص ٣٨٥
- ج - تقويم
ص ٣٨٨
- ١٠ - الفكر الفلسطينيّ قبل ١٩٤٧/ الآخر والأرض
أ - المسألة الفلسطينيّة
ص ٣٨٨
- ب - تقويم
ص ٣٩١
- ١١ - خاتمة وخلاصة
ص ٣٩١
- الفصل الثاني: نظرية الأدب والسلطة في عصر النهضة**
- ١ - مقدمة
ص ٣٩٣
- ٢ - استعادة الماضي: من الضياع إلى الوعي
ص ٣٩٤
- ٣ - وعي التجديد/ الخروج وخرق العادة
أ - خليل مطران
ص ٤٠١
- ب - جماعة الديوان
ص ٤٠٣
- ج - حركة أبولو
ص ٤٠٦
- د - المهجريّون
ص ٤٠٩
- هـ - تقويم
ص ٤١٤
- ٤ - جيل ما بين الحربين العالميتين في الشرق: الشرخ وإعادة التقعيد
أ - الرومنطيقية
ص ٤١٦
- ب - الرمزية
ص ٤٢٠

ص ٤٣١	ج - تقويم
ص ٤٣٣	٤ - خاتمة وخلاصة
الفصل الثالث: جبران خليل جبران/ روح الحداثة	
ص ٤٣٥	١ - مقدمة
ص ٤٣٥	٢ - الجنون/ هدم الواقع المختلّ - التمرد على السلطة وتأصيل التمرد
ص ٤٣٧	أ - العبد والحزّ
ص ٤٣٩	ب - الجنون والرؤيا
ص ٤٣٩	ج - رجال الدين/ خرق سطوة حفاظ الشريعة
ص ٤٤٠	د - السياسة/ خرق السلطة السياسية
ص ٤٤٢	هـ - تقويم الجنون
	٣ - التألّه/ دفع الإنسان نحو الأقصى
ص ٤٤٢	أ - مفهوم التألّه
ص ٤٤٦	ب - جبران ونيتشه
ص ٤٤٩	٤ - النبوة/ اكتمال الألوهة
ص ٤٥٠	٥ - اللغة والأدب/ نحو الحداثة العربية
ص ٤٥٣	٦ - تقويم
ص ٤٥٦	٧ - خاتمة وخلاصة

الباب الرابع:

حركة الحداثة وخرق السلطة

ص ٤٥٧	١ - مقدمة
ص ٤٥٧	٢ - تحديد الحداثة
ص ٤٥٩	٣ - الحداثة: المرحلة السياسية
ص ٤٦١	٤ - الحداثة: الوضع الحضاري

٥ - خرق بني السلطة التقليدية في حركة الحداثة

ص ٤٦٣

أ - الإنسان والعالم

ص ٤٧١

ب - مفهوم الشعر

ص ٤٧٧

ج - مفهوم اللغة

ص ٤٨٢

٦ - خاتمة وخلاصة

ص ٤٨٣

خلاصة البحث

ص ٤٨٧

قائمة المصادر والمراجع



يمكن أن نحدّد السلطة بما يأتي: إنّها المفهوم الثابت والنهائيّ الذي بموجبه يتحرّك كلّ شيء في الوجود. ولهذا المفهوم (الذي يتحوّل إلى يقين) نمطٌ معرفيٌّ خاصّ، يمكن إسقاطه على كلّ شيء في المجتمع والواقع، فيمتصّ كلّ القوى، ويبعثها لمصلحته هو، ويوجّهها وفقاً لسهم رؤيته. إنّه، بالتالي، قوّة حضور، تمتصّ القوى الأخرى كلّها، ويمكن أن تظهر بشكل مؤسّسة تفعل وتفرض، وتنحو نحو إبادة كلّ معارضة لها.

